عدد ۲۲۲

۲۹

RAĞIP P.
Ka. N.
219
220

مجموعهٔ تفسیر

بسم الله الرحمن الرحيم ١

رسالة بسم الله لملا جلال الدواني عليه الرحمة ٢
رسالة بسم الله للمولى عصام الدين الكريم الاسفرايني عليه الرحمة ٢
وفيها للمولى الشيخ مكي المعروف بالحاشي ٢
وفيها للمولى الفناري رحمه الله تعالى

سورة الفاتحة ٣

رسالة في قوله تعالى الحمد لله رب العالمين لسعيد زاده ٣
رسالة في تسميتها السبع المثاني لواحد ٥
وفيها كلام سعد الدين على الكشاف في الحاشية ٣
وفيها رسالة لملا جلال الدين الدواني ٣

سورة البقرة ٥

رسالة في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون للمولى القريمي ٥
وفيها لمولانا ابن الحنبلي ٦
وفيها ايضا لواحد ٦
رسالة في قوله تعالى على هدى لمولانا ابن صدر الدين ٦
رسالة في قوله تعالى ان الذين كفروا الخ للمولى عزمي زاده ٨
رسالة في قوله تعالى ولهم عذاب اليم للمولى ابن صدر الدين ١١
رسالة في قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض لسري الدين ١١
رسالة في قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا لعلي العلائي ١١
رسالة في قوله تعالى فما ربحت تجارتهم لملا جلال الدواني ١٢
رسالة في قوله تعالى او كصيب من السماء لعلي العلائي ١٢
رسالة في قوله تعالى وان كنتم في ريب للفاضل حسن چلبي ١٣
وفيها للعلامة چاربردي في بحث ... ١٣
رسالة في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات لصدر الدين ١٣
رسالة في قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا لطاشكبري زاده ١٤
وفيها للمولى سپاهي زاده ١٦
رسالة في قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي الآية لعلي زاده ١٨
رسالة في قوله تعالى اتأمرون الناس بالبر الآية لسري الدين ١٨
رسالة في قوله تعالى واذ واعدنا موسى الآية لسري الدين ١٨
رسالة في قوله تعالى فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا ... في الحاشي ١٨
رسالة في قوله تعالى وانا ان شاء الله لمهتدون لعبد الرحيم العتري ١٨
رسالة في قوله تعالى اتحدثونهم بما فتح الله عليكم لطاشكبري ١٩
رسالة في قوله قول وجهك الآية حاجامه ٢٠
وفيها ايضا لا ... في الحاشي ٢٠
رسالة في قوله ولو يرى الذين ظلموا لسري الدين ٢٠
رسالة ولكم في القصاص حيوة لسري الدين ٢٠

رسالة في قوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه لسري الدين ٢١
رسالة في قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله الآية لملا العطلي ٢١
رسالة في قوله تعالى زين للذين كفروا الحيوة الدنيا لسري الدين ٢٣
حافظوا على الصلوات الخ فالرعسه ٢٣
قول عصام الدين على القاضي في هذه الآية ٢٤
الم تر الى الملأ من بني اسرائيل قاضي وعنه قول عصام الدين ٢٤
رسالة في قوله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لسري الدين ٢٤
رسالة في قوله تعالى ولو شاء الله ما اقتتل الذين الخ عبد الباقي البغدادي ٢٥
رسالة في قوله تعالى وسع كرسيه السموات الخ مقاوات قطبيه ٢٥
رسالة واذ قال ابرهيم رب ارني كيف تحيي الموتى قطبيه ٢٥
قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي لسري الدين ٢٥
رسالة في قوله الذين يأكلون الربوا الآية لسري الدين ٢٦
رسالة في قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان لعزمي زاده ٢٦
رسالة في قوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه الخ لابن الصدر ٢٦

سورة آل عمران ٢٧

رسالة في قوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير الخ لسعيد زاده ٢٧
رسالة في قوله تعالى وما عملت من سوء تود لعلي العلائي ٢٧
رسالة في قوله تعالى قل اطيعوا الله والرسول الخ فتح الله الحلبي ٢٧
رسالة في قوله تعالى ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب الخ لسري الدين ٢٨
رسالة في قوله تعالى واذ اخذنا ميثاق النبيين الخ عبد الكريم ابن طورسون ٢٩
قوله تعالى وله اسلم من في السموات الخ قاضي بيضاوي وحاشيه قول عصام الدين ٣٠
رسالة في قوله تعالى ضربت عليهم الذلة الخ لعلي العلائي ٣٠
رسالة في قوله تعالى ذلك بما قدمت ايديكم لمحمد الدواني ٣١
وهذه الآية الكريمة جاءت في سورة الانفال وفي حقها رسالة جليلة لابن الصدر الشروانية

سورة النساء ٣٢

قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات الخ قطبيه ٣٢
رسالة في قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن الآية عبد الرحيم العتري ٣٢
كلام ابن كمال الوزير في قوله تعالى وارسلناك للناس رسولا ٣٣
رسالة في قوله تعالى لكن الله يشهد لمولانا ابن صدر الدين ٣٣

سورة المائدة ٣٣

رسالة في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية لعلي العلائي ٣٤
كلام عصام الدين في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك في الاطول ٣٥
كلام سري الدين في قوله تعالى تعلم ما في نفسي في رسالة للتكلمة ٣٥

كلام ابن كمال ... في هامش الورقة

كلام ... في هامش الورقة

كلام ... في هامش الورقة

كلام الكلبي ... في هامش الورقة

ابن ... وراق

سورة الانعام ٣٦

رسالة في قوله تعالى ثم الذين كفروا الخ لابن كمال الوزير ٣٦

كلام صدر الدين زاده في قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ٣٦

مقالة المولى المزبور في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ٣٦

رسالة في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا الخ لعلي العلائي ٣٦

رسالة في قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا الخ لابن الصدر ٣٧

وفيها مقالات لعبد الرحيم السدي المفتي القاضي ٣٨

رسالة في قوله تعالى هذا ربي لسري الدين المصري ٣٨

مقالة لسري الدين في قوله تعالى قال لا احب الآفلين ٣٨

رسالة في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها الآية لاحمد القرميني ٣٩

وفيها لمير بادشاه ٤٠

وفيها لمولانا ابن الصدر ٤٠

وفيها للحسن الكنكاري ٤١

وفيها ليحيى چلبي المدرس ٤١

وفيها لسنان افندي ٤٢

وفيها لمحمد السمرقندي ٤٣

وفيها لمولانا خسرو ٤٤

وفيها لقره چلبي قاضيا بمحكمة ادرنه ٤٤

وفيها مقالة كشف الكشاف ٤٧

وفيها لطاشكبري زاده ٤٧

وفيها لمعيدزاده ٤٩

سورة الاعراف ٥٠

رسالة في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس الآية لسري الدين ٥٠

رسالة في قوله تعالى فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما لمعيدزاده ٥٠

رسالة في قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام لمعيدزاده ٥٠

رسالة في قوله تعالى واذكر ربك في القرآن وحده لابن الصدر ٥١

رسالة في قوله تعالى قال الملأ الذين استكبروا من قومه الآية لخضر بيك چلبي ٥١

رسالة في قوله تعالى وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله لابن الصدر ٥٢

رسالة في قوله تعالى فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه لابن الصدر ٥٢

مقالة كشاف وسعد الدين في قوله تعالى ومن دونهم ذلك ٥٣

رسالة في قوله تعالى انما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم الآية لابن الصدر ٥٣

سورة الانفال ٥٥

رسالة في قوله تعالى قل الانفال لله والرسول لعلي بن محمد العزيز ٥٥

رسالة في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لابن الصدر ٥٥

رسالة في قوله تعالى ذلك بما قدمت ايديكم الخ لابن الصدر ٥٥

رسالة في قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا

رسالة في قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم لابن الصدر ٥٨

سورة التوبة ٥٩

رسالة في قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك لسري الدين ٥٩

وفيها لواحد من الروم ٥٩

مقالة في قوله تعالى كيف يكون للمشركين عهد الآية لابن صدر الدين ٦٠

رسالة في قوله تعالى لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ٦٠

وفيها مقالة واحد من الفضلاء ٦١

مقالة في قوله تعالى ان نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة لسري الدين ٦٠

رسالة في قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة لابن الصدر ٦١

مقالة في قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم لطاشكبري زاده ٦١

مقالة في قوله تعالى وستردون الى عالم الغيب والشهادة لابن الصدر ٦١

رسالة في قوله تعالى ان ابراهيم لاواه حليم لملا ولي زاده ٦٢

رسالة في قوله تعالى كاد يزيغ قلوب فريق منهم لعزمي زاده ٦٣

سورة يونس ٦٣

رسالة في قوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم الآية لعزمي زاده ٦٣

مقالة في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء الآية لسري الدين ٦٣

مقالة في قوله تعالى وما كانوا ليؤمنوا الآية لابن الصدر ٦٣

رسالة في قوله تعالى قل اتنبئون الله بما لا يعلم الآية لابن الصدر ٦٤

مقالة في قوله تعالى وما كان هذا القرآن ان يفترى الآية لسري الدين ٦٤

رسالة في قوله تعالى حتى اذا ادركه الغرق قال آمنت الآية لملا جلال ٦٤

مقالة في قوله تعالى واشدد على قلوبهم لسري الدين ٦٦

سورة هود ٦٦

مقالة في قوله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء لابن كمال الوزير ٦٦

وفيها رسالة لابن الصدر ٦٦

وفيها للفاضل ملا حلبي ٦٨

وفيها للفاضل عبد الرحيم افندي ٦٩

وفيها للفاضل منقاري زاده ٧٠

وفيها لسري الدين ٧٠

وفيها لواحد من الفضلاء ٧١

رسالة في قوله تعالى ولقد جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى لعلي الفناري ٧١

رسالة في قوله تعالى فبشرناه باسحق الآية لعزمي زاده ٧٢

مقالة في قوله تعالى ولقد ارسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين الخ لابن الصدر ٧٣

وفيها مقالة لسري الدين ٧٣

رسالة في قوله تعالى يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه الآية لواحد من الفضلاء ٧٤

وفيها لميرزاجان الشيرازي ٨٢

رسالة في قوله تعالى وتمت كلمة ربك لاملأن جهنم الآية لابن الصدر ٨٣

سورة يوسف
٩٣

رسالة في قوله تعالى لا تقصص رؤياك على اخوتك لابن الصدر ٩٣
مقالة في قوله تعالى وكانوا فيه من الزاهدين لعزمي زاده ٨٥
مقالة في قوله تعالى الا كان قميصه قد من قبل الاية لابن كمال الوزير ٨٥
وفيها رسالة للفاضل محمد الشهير بعبد رسي زاده ٨٥
رسالة في قوله تعالى قال لن ارسله معكم حتى تؤتون موثقا الاية لواحد ٨٦
رسالة في قوله تعالى يا بني لا تدخلوا من باب واحد لابن صدر الدين ٨٦
رسالة في قوله تعالى وانه لذو علم لما علمناه لابن الصدر ٨٧
مقالة في قوله تعالى قالوا يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا الاية لسري الدين ٨٧

سورة الرعد
٨٨

مقالة في قوله تعالى وجعل فيها رواسي وانهارا الاية لعزمي زاده ٨٨
مقالة في قوله تعالى هو الذي يريكم البرق خوفا وطمعا لعزمي زاده ٨٨
[illegible] ٨٨

سورة ابرهيم
٨٨

رسالة في قوله تعالى فهل انتم مغنون عنا من عذاب الله الاية لعزمي زاده ٨٨
مقالة في قوله تعالى وترى المجرمين يومئذ مقرنين في الاصفاد لابن الصدر ولواحد ٨٩
رسالة في قوله تعالى يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم لابن كمال الوزير ٨٩

سورة الحجر
٨٩

قاضي في قوله تعالى وحفظناها من كل شيطان رجيم
وفيها رسالة للعلامة سنقاري زاده ٨٩
رسالة في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي لواحد ناقلا من كلام الامام حجة الاسلام ٩٠
رسالة في قوله تعالى قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين لسري الدين ٩٣
وفيها رسالة للفاضل عبد الرحيم افندي ٩٤
وفيها رسالة لشهاب الدين الخفاجي القاضي [illegible] ٩٥

سورة النحل
٩٥

رسالة في قوله تعالى اتى امر الله فلا تستعجلوه لابن الصدر ٩٥
رسالة في قوله تعالى سبحانه وتعالى عما يشركون لابن الصدر ٩٥
مقالة في قوله تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر لابن الصدر ٩٦
رسالة في قوله تعالى والقى في الارض رواسي الاية لابن الصدر ٩٦
وفيها مقالة الفاضل ملا چلبي ٩٦
مقالة في قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق لسري الدين ٩٧
مقالة في قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها [illegible] سري الدين ٩٧
رسالة في قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب الاية لابن كمال الوزير ٩٧
رسالة في قوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة لابن الصدر ١٠١

سورة الاسرى
١٠٢

رسالة في قوله تعالى سبحان الذي اسرى لابن كمال باشا [illegible] ١٠٢
وفيها رسالة لابن الصدر ١٠٢
رسالة في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا لابن الصدر ١٠٣
وفيها ايضا للفاضل عبد الرحيم افندي المفتي ١٠٤
وفيها لسري الدين المصري ١٠٤

سورة الكهف
١٠٤

رسالة في قوله تعالى الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب [illegible] ١٠٤
مقالة في قوله تعالى فضربنا على اذانهم لسري الدين ١٠٥
مقالة في قوله تعالى ولا تقولن لشيء الى اخلاء للفاضل عبد الرحيم افندي ١٠٥
رسالة في شرح آيات العشر لابن كمال باشا ١٠٥
رسالة في قوله تعالى حتى اذا لقيا غلاما فقتله لطاشكندي ١١٣
مقالة في قوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا لابن الصدر ١١٦
وفيها لعزمي زاده ١١٦
رسالة في قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا لعبد الرحيم افندي ١١٦
مقالة في قوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لابن الصدر ١١٧
تعليقات على بعض الحواشي البيضاوي لابن الصدر ١١٧

سورة مريم
١١٩

رسالة في قوله تعالى فتمثل لها بشرا سويا لابن الصدر ١١٩
رسالة في قوله تعالى سلام عليك ساستغفر لك ربي لواحد ١١٩
مقالة في قوله تعالى جنات عدن لسلامي زاده ١٢٠
وفيها لعلي الخيالي ١٢١
وفيها لاحمد القونوي ١٢١
وفيها لكازروني ١٢١

سورة طه
١٢١

رسالة في قوله تعالى طه ما انزلنا عليك القرآن الاية لعلي العلائي ١٢١
مقالة في قوله تعالى ولقد مننا عليك مرة اخرى الاية لابن الصدر ١٢١
مقالة في قوله تعالى ومن اعرض عن ذكري الاية لسري الدين ١٢١

وفيها رسالة لامير باد شاه البخاري
وفيها رسالة اخرى

مقالة في قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله

سورة الانبياء
١٢٢

رسالة في قوله تعالى اقترب للناس حسابهم لعبد الحليم افندي الشهير باخي زاده ١٢٢
مقالة في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لسري الدين ١٣٠
وفيها رسالة للفاضل اللاري ١٣٠
رسالة في قوله تعالى فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل لسري الدين ١٣٣
رسالة في قوله تعالى واوحينا اليهم فعل الخيرات لابي الصدر ١٣٤
رسالة في قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث لسري الدين ١٣٤
رسالة في قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين لواحد من الفضلاء ١٣٤

سورة المؤمنون
١٣٦

مقالة في قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين لسعدي افندي وشلبي زاده ١٣٦
رسالة في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة لابي الصدر الدين ١٣٧
رسالة في قوله تعالى وما كان معه من اله الا ... لابي الصدر ١٣٧

سورة النور
١٣٩

رسالة في قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة لسري الدين ١٣٩
رسالة في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء الى اواخر الآية للعلامة منقاري زاده ١٣٩
رسالة في قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الخ لسري الدين ١٣٩

سورة الشعراء
١٣٩

رسالة في قوله تعالى اولم يروا الى الارض كم انبتنا فيها من كل زوج كريم لطورسون زاده ١٣٩
مقالة في قوله تعالى فاخرجناهم من جنات وعيون الخ لسري الدين ١٤٠
رسالة في قوله تعالى وازلفنا ثم الآخرين لطورسون زاده ١٤٠
رسالة في قوله تعالى وانجينا موسى ومن معه اجمعين لطورسون زاده ١٤١
مقالة في قوله تعالى لا يؤمنون به حتى يروا العذاب الاليم فيأتيهم بغتة لسري الدين ١٤٥

في هذه الرسالة تغيير ابيات متعددة ملا العقل

سورة النمل
١٤٦

سورة القصص
١٤٦

رسالة في قوله تعالى ولقد آتينا داود وسليمان علما وقالا الحمد لله الذي فضلنا الخ لابي الكمال ١٤٦
مقالة في قوله تعالى وقال فرعون يا ايها الملأ ما علمت لكم من اله غيري لابي الصدر ١٤٦

سورة العنكبوت
١٤٦

مقالة في قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر من المقالات القطبية ١٤٦
مقالة في قوله تعالى ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فاحيى به الارض الى اواخر الآية لابي الصدر ١٤٧

سورة الروم

سورة الروم
١٤٧

رسالة في قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله لواحد من الفضلاء ١٤٧
مقالة في قوله تعالى وما آتيتم من ربا ليربو في اموال الناس لسري الدين ١٤٧
رسالة في قوله تعالى يومئذ يصدعون لسري الدين ١٤٨

سورة الاحزاب
١٤٨

رسالة في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لها للعلامة منقاري زاده ١٤٩
رسالة في قوله تعالى ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله لعبد الحليم افندي ١٤٩

في هذه الرسالة تغيير ابيات متعددة ملا العقل

سورة السبأ
١٥٣

مقالة في قوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير لسري الدين ١٥٣
مقالة في قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس لابي الصدر ١٥٣

سورة الفاطر
١٥٣

رسالة في قوله تعالى افمن زين له سوء عمله فرآه حسنا لحمزي زاده ١٥٣
رسالة في قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى لسري الدين ١٥٤
مقالة في قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا الخ لقطب الدين ١٥٥

سورة يس
١٥٥

رسالة في قوله تعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر لابي الصدر ١٥٥
وفيها لعلي العطوفي ١٥٥
وفيها رسالة للفاضل عبد الرحيم القدسي ١٥٥
وفيها رسالة لسري الدين ١٥٦
مقالة في قوله تعالى اليوم نختم على افواههم لابي الكمال ١٥٦
مقالة في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ابي الكمال الوزير ١٥٦
رسالة في قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها

سورة الصافات
١٥٦

مقالة في قوله تعالى يطاف عليهم بكاس من معين للعلامة منقاري زاده ١٥٦
مقالة في قوله تعالى وبشرناه باسحق نبيا من الصالحين فاكر مصاوي ١٥٧
وفيها مقالة حمزة محيي الدين السصاوي

سورة ص
١٥٧

رسالة في قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق الخ لام ولد زاده ١٥٨
وفيها لمحمود بن محمد ١٦١

في هذه الرسالة تغيرات في بعض السورة فانتبه

سورة الزمر ١٦٢
مقالة في قوله تعالى لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى لسرى الدين ١٦٢
وفيها مقالة العلامة سعد الدين التفتازاني ١٦٢
رسالة في قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به لعزمي زاده ١٦٣

سورة الغافر ١٦٤
مقالة في قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد لسليمان الصدر ١٦٤
وفيها مقالة فاضل ... زاده ١٦٤
مقالة في قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض الخ ... ١٦٤

سورة الزخرف ١٦٤
رسالة في قوله تعالى نحن قسمنا بينهم معيشتهم لواحد من الفضلاء ١٦٤

سورة الفتح
رسالة في قوله تعالى انا فتحنا لك لابن صدر الدين ١٦٥
وفيها لمولانا ميرزا جان ١٦٥
وفيها لمير صدر محمد بن ابي الصفا الحسيني ١٦٧
وفيها لمحمد شاهي المشهور بيوسف القره باغي ١٦٧
وفيها لابن الصدر ١٧٥
رسالة في قوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا الخ ١٧٥
وفيها لمحمد سرى الدين ١٧٦
رسالة في قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله الخ لابن الصدر ١٧٦

سورة الرحمن ١٧٧
رسالة في قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك الاية لابن الصدر ١٧٧
وفيها لسليمان الطرسوسي ١٧٧
وفيها لقاضي زاده صاحب التكملة ١٧٨
وفيها لعبد الغني زاده مع كلام البيضاوي وسعد الدين ١٧٩
لايحة قدسية في قوله تعالى لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان لملا ... ١٧٩

سورة الطلاق ١٧٩
رسالة في قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن لمحمد القره باغي ١٧٩

سورة الملك ١٧٠
مقالة في قوله تعالى فسحقا لاصحاب السعير لشيخ الاسلام الهروي ١٧٠
وفيها لملا خسرو ١٧٠
وفيها لمصلح الدين الكستلي ١٧٠
وفيها لواحد ١٧٠

سورة النون ١٨١
رسالة في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون لابن كمال الوزير في رسالة للايات العشر ١٨١

سورة النوح ١٨٢
رسالة في قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم ليوسف بن محمد ... الى اللطف ١٨٣
وفيها رسالة لابن كمال باشا من اجزاء رسالة في من التبعيضية ١٨٤

سورة الجن ١٨٤
رسالة في قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا لعزمي زاده ١٨٥
وفيها لسرى الدين ١٨٥
وفيها لابن كمال باشا ١٨٦
وفيها لغني زاده ١٨٦

سورة النبأ ١٨٧
رسالة في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا الاية لمحمد النخجواني ١٨٧
وفيها للعلامة منقاري زاده ١٨٨
وفيها لمحمد الشرواني على البيضاوي ١٨٨
وفيها ... ١٨٩

سورة الاعلى ١٨٩
مقالة في قوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى لواحد من العلماء ١٨٩

سورة الفجر ١٨٩
مقالة في قوله تعالى يقول يا ليتني قدمت لحياتي لمولانا طاشكندي ١٨٩

سورة الليل ١٨٩
مقالة في قوله تعالى والليل اذا يغشى لشهاب افندي الخفاجي ١٨٩

سورة التين ١٩٠
مقالة قاضي بيضاوي في قوله تعالى لقد خلقنا الانسان الخ
مقالة في قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين لعصام الدين ١٩٠

سورة القدر ١٩٠
مقالة في تفسير قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر لشهاب الدين الخفاجي ١٩٠

سورة الزلزلة ١٩٠
مقالة في قوله تعالى ليروا اعمالهم لابن كمال الوزير ١٩٠

سورة الكافرون فيها رسالة لمولانا جلال الدين الدواني ١٩٠

سورة التكاثر ٢٠٨
رسالة لمولانا عبد الكريم ٢٠٦

سورة الاخلاص ١٩٥
فيها رسالة الشيخ علي بن ابي سينا ١٩٥
وفيها لملا جلال الدين الدواني ١٩٧

سورة الفلق للشيخ علي بن ابي سينا ٢٠٤
سورة الناس للشيخ علي بن ابي سينا ٢٠٥

RAĞIP P.
Ka. N.
219

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 161

حسبی الله وحده
من الكتب التی وقفها الفقير
الی آلاء ربه ذی المواهب
محمد المدعو بین الصدور براغب
وقف عبدهم

۲۲۰

N
220

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله هو الذات المحتوي على جميع الكمالات الذاتية والصفاتية والافعالية الرحمن المفيض برحمة الامتنان على جميع الاعيان بفيض الوجود بمقتضى الحكمة والجود الرحيم المنعم على اعيان الموجودات بنعم الكمالات اللائقة بكل منها على ما يقتضيه العناية الازلية لمخلوقاته وقد قيل الاسم مقحم وقيل انما اقحم لان التيمن والتبرك يكون باسمه لا بذاته وقد اختلف في ان الاسم عين او غيره والظاهر ان الاسم بمعنى اللفظ الدال على ما وضع له غير المسمى الذي هو المعنى العقلي او الامر الخارجي بل لا يصح هذا لان يكون في محل النزاع وقد خص الاسم ههنا بمعنى العالم والقادر ونحو من جملة غيره وقال الاسم هو مفهوم الذات مع وصف المشتق منه وهو غير الذات المعين الموضوع له ومن جعله عينه اراد ان وصف الذات عينه وان وصف المشتق منه كما اعتبر في الاسم اعتبر ايضا في الموضوع له اذ ليس العالم مثلا موضوعا للذات عارية عن صفة العلم بل الذات موصوفة بها فلا تغاير بينهما الا باعتبار تشبيه بتغاير ما بين الماهية وصورتها الحاصلة في الذهن على مذهب من قال باتحادهما سواء كان الحاصل في الذهن كنهها او وجهها وذلك ان يعتبر ذلك في ما بين اسم زيد ومسماه حيث عبر عن الذات باللفظ المخصوص وجعل عينه بحيث اذا وقع اللفظ في الخارج كان عين الذات بالوجود اللفظي كانه عين هذا اللفظ كما قيل بين الذات والصور العقلية فتأمل .

لملا جلال الدين الدواني رحمه الله

بسم الباء جارة للملابسة كما في الحديث بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء رواه الترمذي رحمه الله متعلقة بمحذوف تقديره بسم الله اقرأ بقرينة المقام كما في الحديث بسم الله ولجنا وبسم الله خرجنا رواه ابو داود رحمه الله فيكون الظرف لغوا متعلقا باقرأ او تقديره بسم الله قراءتي مثل بسم الله مجريها وانه بسم الله الرحمن الرحيم فيكون مستقرا خبر المبتدأ المؤخر والجملة فعلية او اسمية مستأنفة الله مجرور بالاضافة والعامل المضاف الرحمن عطف بيان او بدل ان كان علما ونعت مادح ان كان صفة وعامل التوابع عامل متبوعها الرحيم نعت للرحمن او لله وعطف البيان تابع يقصد به مجرد ايضاح المتبوع والبدل تابع مقصود بالنسبة كمتبوعه والنعت يدل على معنى في متبوعه فيخصصه نحو رجل عالم او يوضحه نحو زيد العالم او يؤكده نحو امس الدابر ويكون لمجرد المدح او الذم او الترحم وههنا للمدح لا يقال النعت يكون بحال المتبوع كما مر وبحال متعلقه نحو زيد العالم ابوه والثاني لا يدل على معنى في متبوعه بل في متعلق متبوعه لانا نقول الغرض منه وصف زيد بكونه عالم الاب لا وصف الاب بكونه عالما واما البحث عن منع صرف الرحمن لما انه بنظائره من باب فعلان كعطشان وسكران اذ لا مؤنث له لا فعلى ولا فعلانة فقليل الجدوى لانه لا يستعمل منكرا حتى يظهر صرفه او منعه ومن استعمله منكرا فقد حكموا بانه خارج من العربية فصل مجموع الجار والمجرور يسمى ظرفا لمشاركته الظرف في بعض الاحكام كما لاحتياج الى المتعلق والظرف ان تعلق بمحذوف عام منسي فمستقر وان تعلق بمذكور او محذوف منوي فلغو والمستقر قائم مقام متعلقه فيعتبر فيه ضمير المتعلق وعمله واعرابه ويقع صلة ثم صفة وخبرا وحالا فبعد نكرة محضة صفة وبعد معرفة

الظرف المستقر عند التحقيق ما كان عامله محذوفا ذا المحل مربوطا بامر اقيم هو مقامه بحيث استقر منه المحل واخذ اعرابه وضميره وعمله فاستقر فيه حال عامله ومعناه واشبه الظرف الحقيقي الذي شانه ان يكون مستقرا سواء كان عامله من الافعال العامة ان لم يوجد قرينة فهمت بها الخاص او الافعال الخاصة ان فهمت نحو زيد على الفرس من العلماء اي البصرة اي المقدر فيه راكب ومعدود ومقيم جاز لك تقدير العام في امثاله لكن لتوجيه الاعراب فقط بحيث يكون المعنى على الخصوص لمجرد حذف العامل لا يجعل الظرف مستقرا كما في قوله في تسع ايات الى فرعون وخصوص عامله المقدر لا يخرج عن كونه مستقرا وان كان يتبادر الى الفهم من قول النحاة تقريبا المستقر ما كان عامله محذوفا عاما وبنوا هذا الحكم على ان الباء لا يكون بمعنى المصاحبة الا مستقرا حالا من معمول متعلقها المذكور لفظا او تقديرا بان يكون معناها متعلقا محذوفا لها بحيث يغني عنها ونحو قولها الحال المأخوذ منها فكانه هو المراد كما في قوله قد جاءكم الرسول بالحق فحبها بخلاف ما في سائر معانيها

من حاشية التلويح لملا ...

فان قلت اذا قيل زيد على الفرس والمعنى انه راكب عليه فهل تسميه مستقرا او لغوا قلت ان قدر راكب ابتداء بخصوصه فلغو والحذف جائز فان قدر مستقر اولا واريد منه بحسب القرينة راكب فهو ظرف مستقر والحذف واجب كذا قال التفتازاني في حاشية الكشاف

دماميني

واعلم انه نقل ان الظرف مستقرا انما هو لتعلقه بمعنى مطلق الاستقرار فاذا اريد بمستقر معنى راكب لم يكن الظرف المتعلق به مستقرا بل لغوا اذ لم يكن حذفه واجبا بل جائزا لدليل

عصمي

فحاصل الكلام ان الظرف الاصطلاحي اعني الجار والمجرور قسمان لغو ومستقر بفتح القاف فاللغو فسره المص رحمه الله بما كان عامله شيئا خارجا عن الجار والمجرور بمعنى انه لا دلالة لهما عليه ولا يفهم منهما فعلا كان هذا الخارج او معناه وفسر المستقر بما يكون عامله مدلولا للجار والمجرور ومفهوما منهما وهو معنى الاستقرار والحصول غير مذكور وقد ذكر المص رحمه الله في اعراب الفاتحة ان كان متعلق الجار والمجرور من الفعل او معناه شيئا خارجا عن ذاتهما مذكورا او في حكم المذكور فالظرف لغو وان لم يكن متعلق الجار والمجرور معنى خارجا بل هو معنى الجار والمجرور فالظرف مستقر انتهى وبهذا يظهر ان كل خاص فهو في التحقيق مركب من العام وشيء آخر كالانسان بالنسبة الى الحيوان وكالافراد الانسانية بالنسبة الى الانسان فاذا اعتبر العموم فالمعتبر هناك دلالة واحدة هي دلالة الظرف وحدها واذا اعتبر الخصوص فالمعتبر هناك دلالتان

مصنفك رحمه الله

الفرق بين الظرف اللغو والظرف المستقر ان الاول منهما لا محل له من الاعراب لانه ما وقع في محل اسم معرب له اعراب اذ الجار والمجرور في مثل قولك مررت بزيد لم يقع موقع الاسم المعرب المفعول والا لصح مررت زيدا فهو ممتنع المجرور وحده في محل النصب لكونه مفعولا به اذ الفعل مع الباء بمعنى جاوزت والثاني منهما له محل من الاعراب لانه واقع موقع ما كان له اعراب فاذا قلنا المجرور في هذا المفعول ثم لا بد لكل مجرور من تعلق المتعلق جارة لكن اذا كان الظرف لغوا يكون ذلك التعلق تعلق معمول العامل ويكون منصوب المحل على المفعولية كما في قولك مررت بزيد واذا كان الظرف مستقرا لا يكون التعلق المذكور تعلق معمول العامل بل تعلق جزء المعمول للعامل الذي يكون المعمول مجموع الجار والمجرور لا المجرور وحده

من حاشية ابن كمال الوزير على حاشية السيد

الباء تأتي في اللغة لاربعة عشر معنى اولها الالصاق وهو على نوعين حقيقي ومجازي فالحقيقي كمسكت بزيد اذا قبضت على شيء من جسمه او ثوبه والمجازي نحو مررت بزيد اي التصقت مروري بمكان يقرب منه وثانيها التعدية وثالثها الاستعانة وهي الداخلة على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم ورابعها السببية وخامسها المصاحبة نحو اهبط بسلام اي معه وسادسها الظرفية وهي اما زمانية نحو نجيناهم بسحر والمكانية نحو ولقد نصركم الله ببدر وسابعها البدل كقوله فليت لي بهم قوما اذا ركبوا شنوا الاغارة فرسانا وركبانا وثامنها المقابلة وهي الداخلة على الاعواض كاشتريته بالف وتاسعها المجاوزة كعن نحو فاسأل به خبيرا اي عنه وعاشرها الاستعلاء نحو ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار اي عليه والحادية عشر القسم والثانية عشر الغاية نحو وقد احسن بي اذ اخرجني من السجن اي الي والثالثة عشر التوكيد وهي التي تسمى في غير القرآن بالزائدة وتكون في ستة مواضع مشهورة والرابعة عشر التبعيض نحو قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله اي منها وقوله تعالى فامسحوا برؤوسكم اي ببعضها

نجم الدين العطي

[illegible]

اعلم ان الباء في بسم الله متعلق بمحذوف فعند البصريين المحذوف مبتدأ والجار والمجرور خبره والتقدير ابتدائي باسم الله اي كاين باسم الله فالباء متعلقة بالكون او الاستقرار وقال الكوفيون المحذوف فعل تقديره ابتدأت او ابتدأ باسم الله والجار والمجرور في موضع نصب بالمحذوف

من تفسير البسملة

فان قيل لم حذف الفعل منه قلنا انما حذف ذلك للتخفيف لان اسم الله كثير الاستعمال والبلاغة في الايجاز

من تفسير البسملة

فان قيل لم قدرتم المحذوف متأخرا قيل انما قدرناه كذلك لان الاهم اريد به اختصاص اسم الله تعالى عز وجل بالابتداء وذلك انما يكون بتقديم الاسم الجليل وتأخير المتعلق واما قوله تعالى اقرأ باسم ربك فاجيب عنه

من تفسير البسملة

قال القاضي في تفسيره اسم الشيء يعني الاسم ان اريد به اللفظ وذلك كما في قوله صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وقوله من احصاها اي تلاها اسما اسما من المؤمنين او عرف حقايقها او تخلق بجميع ما يمكن التخلق بها او تحقق بذلك فغير المسمى لوجوه ثمة لانه يتألف من اصوات مقطعة غير قارة ويختلف باختلاف الامم والاعصار ويتعدد تارة ويتحد اخرى والمسمى ليس كذلك وان اريد به ذات الشيء فهو المسمى لكن لم يشتهر بهذا المعنى وقوله تعالى سبح اسم ربك المراد به اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقايص يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة لها عن الرفث وسوء الادب والحمل على معنى يشين بجلاله ولا يليق بجماله او الاسم فيه مقحم كما قال ابو عبيدة كقوله الى الحول ثم اسم السلام عليكما وان اريد بالاسم الصفة كما هو رأي الشيخ الاشعري انقسم انقسام الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى كالوجود والى ما هو غيره كعلمه تعالى بالعالم حين وجوده وقبليته قبله وبعديته بعده وقال الغزالي بسواه كالخالق والرازق والى ما ليس ولا غيره كالامهات السبعة من الصفات الحقيقية وقال في التفسير الكبير الخوض في هذا البحث ان الاشعرية والكرامية على ان الاسم نفس المسمى وغير التسمية والمعتزلة على انه غير المسمى ونفس التسمية ونحن على انه غير المسمى وغير التسمية عندنا ثم قال تاويل العينية ان الاسم للاسم الذي هو لفظ الكلمات الثلاث فكان اسما لنفسه لا يقال كونه اسما للمسمى اضافة يقتضي المغايرة منهما لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية في الاضافة فلا ينافي العينية الذاتية فلفظ زيد مثلا اسم لما قاله المحققون ان تعين كل شيء مستند ومسمى للاسم باعتبارين واقول الحق ان هذا النزاع ليس بلفظي وان سمى العلماء في ذلك ليس بعبث لما قاله المحققون ان تعين كل شيء يستند الى الحق من حيث الافاضة كما يستند الى حقيقة ذلك الشيء من حيث الاستفاضة فذلك الاستناد بالنسبة الاولى ايجاد واظهار وبالنسبة الثانية وجود وظهور فوجود كل شيء تعين من الحق من حيث حقيقة ذلك الشيء فكل تعين باعتبار دلالته على معينه اسم له والحق مسماه وذلك الاسم مع انه غير لفظ المسمى بالتسمية كزيد وعمرو وليس عين مسماه ايضا المفهوم لانه نسبة قايمة به ولا غيره اي في الوجود اذ لا وجود الا للحق حقيقة وللعالم اضافة ثم اقول وثمرة الخلاف تظهر في معنى سبح اسم ربك فمعناه عند الاشاعرة سبح ربك اذ لا يتحقق بين الصانع والمصنوع غيرهما وعند المعتزلة نزه اسم ربك عن سوء الادب وعند المحققين معناه احترز عن نسبة اليه لا يليق بها جلاله او يشين بها جماله

او يحتمل

او يحتمل بها كماله فهو الاتحاد الحقيقي فالاشاعرة على ان الحق فاعل كل حسن وقبيح ولا يسأل عما يفعل وكل دليل كمال قدرته والمعتزلة يقول لا يفعل القبايح ولا غير الاصلح لانه حكيم والمحققون على ان خلق القبيح من حيث انه خلق كمال له ومن حيث ان تعين المخلوق منا ونحسب قابليتنا نقصان لنا او يقولون من حيث حقايقنا التي هي الشئون الالهية الاصلية صفة كمال ومن حيث استعداداتنا الجزئية المجعولة بسببنا صفة قصور فبالاعتبار الاول قال ليس كمثله شيء وبالاعتبار الثاني بعث الرسول وانزل الكتب فالمتقي من يقي نفسه من نسبة ما عدا الكمال التخليق والترزيق اليه ويجعل الحق وقاية لنفسه في ذلك لانه حكم الوجوب وايضا يجعل نفسه وقاية للحق في نسبة ما به القبح والقصور اليه بل ينسبه الى استعداده الجزئي كالكسب لانه حكم الامكان الثاني ان التسمية في العرف عين اللفظ اطلاقا للمصدر على ما يتحقق به كالدلالة والبناء على الدليل وهذا امر عرفي لا نزاع في الاصطلاح فلا وجه لما في التفسير الكبير والاصفهاني ان التسمية تعيين لفظ المعنى وليست شيئا منهما قال الغزالي التسمية كما تطلق على وضع الاسم تطلق على ذكر الاسم ايضا وهو المراد هنا الثالث ان اقسام الاسماء تسعة سواء كانت نداء او غيره ١ اسم الذات ٢ الواقع عليه باعتبار جزئه كالجسم على الجدار ٣ باعتبار صفة حقيقية قائمة به كالحي والابيض ٤ بحسب صفة اضافية كالمالك والملوك ٥ بحسب صفة سلبية كالاعمى والبصير ٦ بحسب صفة حقيقية لها اضافة وسلبية نحو عالم الاجل ٨ بحسب صفة اضافية ثبوتية وسلبية كالاول فانه سابق لا يسبقه غيره والقيوم فانه قايم بنفسه لا يحتاج الى غيره ومقوم لغيره ٩ بحسب الحقيقة والاضافة والسلب جميعا كالقادر الذي لا يغالب الرابع ان اسماء الذوات اعني الماهيات مقدمة على اسماء الصفات لان الاولى ابسط قال في التفسير الكبير ويشبه ان يكون بالعكس لانه لا تعرف الذوات الا بالصفات القايمة بها والمعرف مقدم تلك في التعريف كما في برهان اني وذلك في الوجود كما في برهان لمي الخامس هل لله تعالى بحسب ذاته اسم اي بحيث يطابقه ويدل عليه من كل وجه الاصح لا اذ لا يعقل للبشر ولا يمكن للبشر والدلالة على الشيء موقوفة على تعقله وذلك اولا لان لله ذاته ذات خلقه فلا يعرف عنه الا السلب والاضافات وثانيا لان طرق التصور الحس والوجدان والعقل وما يركبه العقل والخيال وحقيقة الحق غير مدركة لتعقلها فلعل العقل واضح اما العقل فلان تعقل الشيء حسب ما عنه من مقدماته لا كما هو عليه ومطلقه في العقل عاجز وثالثا لان الذات علة الصفات والعلم بالعلة علة العلم بالمعلول فلو علم ذاته علم جميع صفاته وانه مستحيل وقال البعض المحققين لا يمتنع في قدرته تعالى ان يعرف بعض المقربين بمعرفة تلك الحقيقة ثم يمكن الوضع لها ويكون الموضوع هو الاسم الاعظم وذكره اشرف الاذكار فلو انفتح الملك او نبي او ولي الوقوف عليه عند تجلي معناه لم يبعد ان يطيعه الجسمانيات والروحانيات كذا في التفسير الكبير تحقيقه ان الرابع هو الحق لذاته لان ذلك الوقوف كما عرف في موضعه موقوف على محو الاسم والرسم بالكلية وعلى الفناء عن الفناء ثم يكون الاسم والمسمى هو الحق سبحانه السادس انه تعالى موجود وذات وحقيقة فلا يبعد ان يسمى شيئا ولا يجوز ان يسمى نفسا ولا يكفر لكن لا اشتباه وفي التفسير الكبير ان النفس تطلق على مدركها نحو تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك بمعنى الذات والحقيقة وفيه ايضا الحق هو الموجود وفي الاعتقاد وهو الصواب وفي الخبر هو المطابق لان كلا منها ثابت فالله تعالى بحسب ذاته موجود ويمتنع عدمه واعتقاده ذلك هو الصواب والاخبار عنه صدق فهو حق بجميع الاعتبارات قال الامام الغزالي رحمه الله في المقصد الاقصى كل ما يخبر عنه فاما باطل مطلقا واما حق مطلقا واما حق من وجه وباطل من وجه فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقا والواجب بذاته هو الحق مطلقا والممكن بذاته الواجب بغيره هو حق من جهة موجد باطل من حيث ذاته لا وجود له ثم قال فحظ العبد من هذا الاسم ان يرى نفسه باطلا ولا يرى غير الله حقا لان بنفسه حق بالله فقد اخطأ من قال انا الحق الا باحد تأويلين احدهما ان يعني انه بالحق والثاني بعيد لان اللفظ لا ينبئ عنه ولان ذلك لا يخصه بل يعم كل شيء سوى الحق فانه بالحق والثاني ان يكون مستوفيا بالحق حتى لا يكون فيه متسع لغيره وبما اخذ كلية الشيء واستغرقه يقال انه هو كما يقول الشاعر انا من اهوى ومن اهوى انا يعني بالاستغراق فيه واقول فهو المرادف لواجب الوجود لذاته ومقيمه لغيره وقيل المؤدي لمعناه في الشرع هو القيوم لان معناه القائم بذاته المقيم لغيره السابع ان اسماء الله وصفاته توقيفية اي لا يطلق عليه الا بعد ورودها في القرآن والاخبار الصحيحة وهو مذهب الاشعري وقيل كل ما دل على معنى يليق بجلاله جاز اطلاقه عليه الا اذا منع الشرع منه وهو مذهب القاضي ابي بكر وقال الغزالي سميات الله لا اسماء وهي المطلقة عليه لكن هي الموضوعة للدلالة على المسمى توقيفية لان وضع اسم رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسم به نفسه ولا سماه به ربه ولا ابواه ممنوع بل هو في حق آحاد الخلق فهو في حق الله اولى

٧ بحسب صفة حقيقية اضافية كالقادر والعليم

اما الصفات المطلقة فهو بهو كمن لا موضوع له لدلالة على المسمى بل بذكر له للاخبار عنه بامر فتوقيفية بتقديم الفا داى جائزة الاطلاق اذا لم يوهم نقصا
لان الاخبار انما يمتنع اذا كان كذبا وفى حق الله اذا كان سوء ادب ايضا فلا يقال الله هو الزارع والحارث والرامى ولا يا بذل الا اذا جمع وقيل
يا معز يا مذل الامرى انا ندعو الله بصفات الجلال والجمال فنقول يا مقيل العثرات ويا منزل البركات ويا ميسر كل عسير ولا نقول يا موجود
يا محرك يا مسكن مما يراد به التسمية لعدم التوقيف اما اذا استخبر نا عن محرك الاشياء ومسكنها ومستورها وبسيطها نقول هو الله ولا يتوقف
فى نسبة الافعال والاوصاف على الاذن الكل ذكره الغزالى سره الله لكن لا نسلم مطلقا ان الاطلاق بلا توقيف سوء ادب وبالايليق به معناه
وتعقل عنه الا لفظ وللتجوز جواز ذكره بالفارسية والتركية بلا نكير ولو توقف لكان ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها والاصل الجنس وان فائدة
الالفاظ رعاية المعانى فاذا صحت كان المنع من اللفظ عبثا والحق تفصيل الغزالى سره الله وقد علم وجه دالاجماع فى الذكر بالفارسية والتركية توقيف م

من تفسير الفاتحة للمولى الفنارى

حال من المستكن فى متعلق الباء اى باسم الله ابتدا الكتاب ظاهر كلامه يشعر بان متعلق الباء ابتدى لكن لما كان هذا مخالفا لما اختاره كما سيصرح به
فى الحاشية بان المراد ان الظرف حال عاملها ابتدى لا المتعلق الحقيقى للباء اعنى متلبسا او متبركا فقد يترك تلبسا متبركا والدلالة على هذا المعنى صرح بان مفعول ابتدى
هو الكتاب وح لا معنى لجعل الجار والمجرور ظرفا لغوا هذه عبارته بعد جزم بان ذا الحال هو المستكن فى ابتدى ولا يخفى انه يجوز ان يكون المستكن المنتقل الى الظرف من متعلقه
المحذوف فيكون حالا من الاحوال المتداخلة وعلى الاول من المترادفة ثم انه جزم ايضا بان الظرف مستقر متعلقه محذوف وما صار تلبسا متبركا اطلق اسم متعلقه
على متعلق متعلقه وهو ابتدى وبان تصريحه بمفعول الابتدا يمنع من كون الظرف لغوا اما الاول فلانه لو جعل لغوا فاما ان يكون الباء صلة للابتدا او يكون
للاستعانة كما فى كتبت بالقلم والاول يفيد ايقاع الابتداء على اسم الله تع وليس بمقصود بل المقصود ايقاعه على الكتاب والثانى يقتضى جعل اسم الله تع الة والالة
لا تكون مقصودة لذاتها بل لغيرها فلا يليق بحسن التادب ولو جعل الظرف مستقرا فالباء للملابسة والمصاحبة فيفيد معنى التبرك باسمه تع كما سيعدونه
تطبيق مفصل حسن الادب واما الترجيح بان جعله الة مبنى على تكلف وهو ان الابتداء اذا عطل عن جهة التسمية جعل كالعدم غير معتد به فكانه يحتاج فى الوجود
الى التسمية ويستعان فيه بها كما يستعان فى الكتابة بالقلم ففيه نظم الموجود فى سلك المعدوم وبان الالة يشتمل على تدقيق لا يؤدى اليه النظر بادى
الراى بخلاف التبرك باسمه فان معناه ظ وبان معنى الالة بالاخرة يرجع الى التبرك فالمعتبر اليه اولى ففيه ان نظم الوجود فى سلك العدم
باعتبار خطابى وهو الحاق الناقص بالعدم مما يفيد الكلام حسنا ويوجب له استحسانا وعليه قوله تع الم ذلك الكتاب وان الاشتمال
على الدقة على جهة الصحة بحيث لا يخرج الكلام الى حد الالغاز والتعمية من محاسن الكلام وانه لا شك فى زيادة ما اعتبر لتصحيح الالة على مجرد التبرك
واما الثانى فكلامه فكانه مبنى على انه اذا جعل لغوا كان الباء صلة للابتداء فيكون المجرور مفعولا به فالتصريح بكون الكتاب مفعوله يدفعه ويظهر ما فيه مما ذكر بان جعل
الباء للاستعانة على تقدير اللغوية فان قلت قد ذكر النحاة ان المستقر يكون عامله فعلا عاما البتة فكيف يصح تقدير التبرك وهو فعل خاص وايضا
لا وجه لتقدير الالتباس والتبرك معا واحدهما يقتضى الاستقرار والاخر اللغوية قلت التحقيق ان المستقر ما حذف عامله واستقر معناه
فيه وامر العموم والخصوص فيه مفوض الى القرينة فاذا دلت على الخصوص يقدر خاصا فانك اذا قلت زيد على الفرس ومن الافاضل كان المقدر
راكب ومعدود ودعا النحاة الى تعيين العام اطراده المناسب للقاعدة والضابطة قال الفاضل اليمنى تقدير النحاة للعام عند انتفاء قرينة الخصوص
اما اذا وجدت فالتقدير هو الخاص ولذلك قدر صاحب الكشاف التبرك على تقدير باء الملابسة واما وجه الجمع فهو انه لما اشتهر ان المقدر فى المستقر
هو العام والتحقيق اقتضى تقدير الخاص عند وجود القرينة عليه كما فيما نحن بصدده لكونه انسب بالمقام وافيد للمرام جمع بينهما على سبيل الترديد
حتى ان من قصر نظره على المشهور قدر العام ومن تخطى الى التحقيق قدر الخاص وفى بعض نسخ الحاشية وقع دمتبركا وله وجه وجيه وهو ان الالتباس
معنى يختلف باختلاف طرفه والتباس الشخص بالثوب غير التباسه بالقلم وغير التباس البياض بالثوب والتباس المبتدئ فى الامور بالتسمية معناه التيمن
والتبرك بها فذكر العام اولا رعاية للقاعدة المشهورة والخاص ثانيا تفسيرا وتبيينا للمرام ونظرا الى التحقيق وههنا بحث وهو انهم صرحوا بان المقدر فى التسمية
لفظ ما جعلت التسمية مبدا له كالقراءة فى تسمية القارى والذبح فى تسمية الذابح وذكروا ان من ادلة تعيين المحذوف الشروع فى الفعل فالتسمية يفيد ان المحذوف
لفظ ذلك الفعل الذى شرع بالتسمية فيه فينبغى ان يقدر ههنا الف واصنف او نحوهما لانه انما شرع بالتسمية فى الكتابة والتصنيف فتقدير الابتداء
تقدير امر بلا دليل على تعينه لان الدليل انما هو المشروع وهو انما تعين المشروع فيه ويمكن الجواب عنه بانه تصريحهم بان المقدر كذا لا يمنع تقدير غيره اذا ساق اليه
الدليل وقد دل الدليل على جواز تقدير الابتداء وهو ان الظرف انما يمنع تقدير متعلق يدل عليه قرينة وكان قرينة الشروع يفيد تقدير ما ذكرت كذلك قرينة قران
التسمية بالابتدا يفيد تقديره وهم ذكروا ان من ادلة تعيين المحذوف اقتران الكلام بالفعل كما فى قولك للمعرس والسيعرس بالرفاء ويرجح تقدير الابتدا بالارادة
فيقدر فى تسمية القارى ابتدى القراءة وفى تسمية الذابح ابتدى الذبح وعلى هذا واما الترجيح بان الحديث ذكر فيه الوجوب بالابتداء بها فيقدر الابتداء عملا
بالحديث ففيه ان وجوب الابتداء بها لا يقتضى الا ان يذكر التسمية اولا ثم يشرع فى الامر واما تقدير الابتدا فكلا وقد يعكس الترجيح بان تقدير لفظ
ما جعلت التسمية مبدا له كالقراءة والتاليف مثلا يفيد تلبس جميع اجزاء الفعل باسمه تع بخلاف تقدير لفظ الابتداء ولذلك قال صاحب الكشاف
وكل فاعل يبدا فى فعله باسم الله تع كان مضمرا ما جعل التسمية مبدا له فقدر فى تسمية القراءة اقرا

معرفة محضة حال وبعد غير المحضة منهما يحتملهما الا اذا تعين احدهما او غيرهما بدليل والمقدر فعل فى الصلة واسم فى الخبر
بعد اما واذا واختلف فى غيرهما ورجح الفعل لكونه الاصل فى العمل ولا يخفى ان كثيرا من المقامات يراد فيه تجدد الثبوت
بلا ملاحظة الزمان فالحق فيه التفصيل بان يقال ان وجد ما يدل على معنى الفعل قدر الفعل والا فالاسم فصل
الجملة مركب وضع لافادة النسبة سواء حصلت الافادة ويسمى كلاما او لم تحصل لمانع كالجملة الواقعة صلة وشرطا ونحوهما
وتركيبها من اسمين او فعل واسم ولو تقديرا كما فى البسملة او حكما كما فى امر الحاضر وهى اسمية وفعلية وظرفية وشرطية
فالاسمية موضوعة للثبوت وتستعمل للثبات والدوام بمعونة المقام كما فى مقام المدح والفعلية موضوعة للتجدد
والزمان وتستعمل المضارع للاستمرار والدوام بمعونة المقام كالاسمية نحو والله يعلم واح من شئى الا يسبح بحمده
وللاستمرار مع التجدد نحو يكور الليل والنهار واصل الجملة التمام فلا تعرب وقد تقوم مقام المفرد فتعرب اما الاول
فمنها المستأنفة الواقعة فى صدر الكلام او المنقطعة عما قبلها ومنها المعترضة فى اثناء كلام او بين كلامين متناسبين
او فى اخره ومنها الصلة وجواب القسم وجواب الشرط والتابعة لما لا محل له من الاعراب واما الثانى فخبر المبتدا
وخبر باب ان وكان وكاد والحال والمفعول والمضاف اليه والتابعة لما له محل من الاعراب فبعد نكرة محضة صفة
وبعد معرفة محضة حال وبعد غير المحضة منهما يحتملهما فصل فى الكشاف تقديره بسم الله اقرا لان الذى يتلوه
مقروء وانما قدر مؤخرا لقصد الاختصاص رد على المشركين فى تسميتهم باسماء اصنامهم ولعل التحقيق ان مقام الابتدا
قرينة لامرين احدهما تقديره اقرا لا ابدا لان المقام مقام الاجمال بشموله بركة الاسم لجميع الفعل صريحا لا الا اهتمام بحصول البركة
فى اوله اكتفاء بسرايتها من الاول الى الاخر حكما وثانيهما تقديره مؤخرا عن الاسم لان المقام مقام التيمن فينساق
الطبع الى تقديمه والا لم يخطر بالبال حال المشركين واعلم ان هذا التقدير لا يلائم الشافعية القائلين بكون التسمية
جزءا من السور لان تقديره اقرا يدل على خروج البسملة من المقروء لان قولنا بسم الله اقرا معناه بسم الله افعل القراءة الاتية
بعد قولنا بسم الله ولعل الوجه على ذلك القول ان يقدر بسم الله نحو ومثل ان الله معنا وفى الحديث اللهم بك وفى اليك
رواه مسلم رحمه الله تع او يقدر بسم الله نحمد ونسال او بسم الله الامر والشان فصل فى الانصاف
تقدير ابدا اولى لصحته فى كل تسمية ولان العام اولى بالتقدير كما فى الظرف المستقر والجواب اولا ان صحته فى الكل
ممنوعة لظهور امتناعه فى نحو بسم الله اوله واخره كما ورد فى الحديث رواه الترمذى رحمه الله تع وفى الافعال الميسرة
كالدخول والخروج وثانيا ان اولوية تقدير العام لتبادره وهو عند عدم قرينة الخصوص واما عند وجودها فالمتبادر
هو الخاص وتقديرهم العام فى المستقر لعدم القرينة وكلامنا فيما توجد فيه القرينة وقد يجاب بان تقدير الخاص
افيد وتقديرهم العام فى المستقر تمثيل وتقريب لا تحقيق ولو قلت زيد على الفرس او من العلماء او فى البصرة
لقدرت راكب ومعدود ومقيم وفيه نظر اما اولا فلانهم صرحوا بان المستقر ما يتعلق بالعام المحذوف
المنسى واللغو ما يتعلق بالمذكور والمحذوف المنوى وان نحو اليوم الجمعة صحت فيه لغو متعلق بمحذوف بتفسيره
المذكور واما ثانيا فلانه اذا قدر الخاص بقرينة كان مرادا منويا لا منسيا فلا يقوم الظرف مقامه ولهذا اشترط
العموم فى كل ما سد مسده شئ كالخبر فى لا اله الا الله والحال فى ضربى زيدا قائما واما ثالثا فلان قوله لقدرت راكب
ممنوع لان المراد بمثله الاخبار بكونه على الفرس لا الاخبار بخصوص الركوب ولهذا استعمل فيما لم يعلم كونه زيد بمحيا

دانما لم يصح بهذا المعنى ليقع الافتتاح باسم الله
لا بغيره نفسه فبهذا ظهرت رتبة الحبيب مع الكليم
عليهما السلام حيث قال الحبيب ان الله معنا وقال
الكليم ان معى ربى
من منظومة الحقايق

راكبا عليه او سقيتها مجمولا عليه وما يتوهم فيه من معنى الركوب فانما هو حاصل معناه غالبا وكذا اللام في قوله معدود ومقيم كما لا يخفى وعن في الكشاف فان قلت ما معنى تعلق اسم الله بالقراءة قلت فيه وجهان احدهما ان يتعلق تعلق القلم بالكتبة في كتبت بالقلم على معنى ان المؤمن لما اعتقد ان فعله لا يعتد به شرعا ما لم يصدر باسم الله تعالى بل يكون فعلا كلا فعل جعل فعله مفعولا باسمه تعالى كما فعل الكتب بالقلم والثاني ان يتعلق الدهن بالانبات في قوله تعالى تنبت بالدهن على معنى متبركا باسم الله اقرأ وهذا الوجه اعرب واحسن يعني ان الباء للاستعانة او الملابسة فان قوله تعالى تنبت بالدهن معناه تنبت الزيتون بالدهن والظرف على الاول لغو وعلى الثاني مستقر حال من فاعل اقرأ وهذا ابتناء على ما اشتهر من ان باء الملابسة مع مجرورها لا تكون الا ظرفا مستقرا ولعل الحق خلافه لان الكلام اذا كان فيه فعل ظاهر او منوي صالح للتعلق به تعلق الظرف به ولا حاجة الى التكلف بتقدير فعل آخر منتسب وجعل الظرف مستقرا ومجردا مكان التقدير لا يحسن التقدير والا امكن التقدير في كل الظروف فيكون الكل مستقرا وقوله اعرب اي ابدع لان ملابسة الفاعل باسمه تعالى معنى ظاهر بخلاف كونه سببا وآلة للفعل ومن ثمة احتاج الى ضميمة الاعتقاد المذكور وقوله احسن اي لكونه ابدع او لكونه مشعرا بكون الملابسة بالاسم مقصودة بخلاف الاستعانة الموهمة لكونه آلة غير مقصودة فان قيل كان المراد في الثاني ادعاء الملابسة للتبرك لا حقيقة الملابسة كذلك المراد في الاول ادعاء الاستعانة للتبرك لا حقيقة الاستعانة قلنا كون كل منهما التبرك يظهر من كلامه غير انه صرح به في الثاني اشارة الى كون الظرف مستقرا متعلقا بمقدر في الاصل وان تعلق في الظاهر بقوله اقرأ

للمولى العبد الكريم افندي

سورة الفاتحة

بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين قال القاضي البيضاوي رحمه الله واجراء هذه الاوصاف على الله تعالى من كونه موجدا للعالمين وربا لهم منعما عليهم بالنعم كلها ظاهرها وباطنها عاجلها وآجلها مالكا لامورهم يوم الثواب والعقاب للدلالة على انه الحقيق بالحمد لا احد احق به منه اي بالحمد منه اي من الله تعالى وهذه العبارة اعني قوله لا احد احق به منه تدل في العرف على نفي المساوي [illegible] كما يدل على نفي الراجح فيه فاذا قيل زيد عالم لا احد اعلم منه يفهم منه في العرف انه اعلم اهل البلد لا مساوي له في العلم [illegible] هذا ما صرح به المحقق التفتازاني في حواشي الكشاف وقد سبق الى توجيه هذا المعنى العرفي نكتة حسنة ودقيقة مستحسنة وهي ان [illegible] منها ان يتفضل عليه صاحبه فان كل احد لا يقدر على [illegible] كل شيء حق قدره وكل انسان لا يؤدي [illegible] كل امر [illegible] ما هو عليه فان الافهام في مقابلة الاوهام [illegible] والعوائق مدافعة [illegible] الناس مثلا بالمساواة بين [illegible] في نفس الامر [illegible] وسع [illegible] بل كلما [illegible] يوجد من يقاربه فيه يوجد من [illegible] في ظنون العامة [illegible] الى قولنا كلما [illegible] لا يوجد من يفضل عليه لا يوجد من يساويه بل من يقاربه ايضا وهو المطلوب وبالجملة ان اثبات المساوي يستلزم

سورة فاتحة الكتاب فاتحة الشيء اوله وخاتمته آخره اذ بهما الفتح والدخول في الامر والختم والخروج منه ولعدم اختصاصها بالسورة ونحوها كانت التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية دون تأنيث الموصوف في الاصل سعد الدين على الكشاف

الحمد هو اظهار صفة الكمال على وجه ينبئ عن التعظيم وذلك يكون بالذات والحال والفعل والقول فالحمد الذاتي هو ظهور الذات في ذاته بذاته لذاته والحالي اتصافه بصفة الكمال وتخلقه باخلاق حسنة فان اتصافه بصفة العلم والكرم ولوازمها ولوازم لوازمها والفعلي ايجاد الاكوان بصفاتها وبسط موائد كرمه على بسيط القابليات جميعا بفيضه في كل زمان ومكان ونفس الاكوان ايضا محامد دالة على صفات مبدعها وسوابقها ولواحقها مثل الاقوال والقولي ايقاع الاقوال الدالة على صفات مرضية واخلاق سنية بحسب الصدور عن المبدأ وباعتبار معروضها وما يترتب عليها لله المستحق لذاته وصفاته لا يتعدى منه الى غيره اذ ليس لغيره كمال الذاته حتى يستحق الحمد لاجله بل كل ما يرى لغيره من الكمال فانه من الله حقيقة ليس له نسبة الى غيره الا على سبيل العارية وتعظيم المستعير لاجل المستعار تعظيم للمعير حقيقة بل فيه تعيير للمستعير باطنا ولعلك تتفطن مما عوت ان اللام الجارة ايضا الالة ولاجل الله رب العالمين مظهر الرتب والمنازل العلوية والسفلية الصورية والمعنوية على حسب الحكمة الالهية ومبلغ كل امر كماله اللائق به بفضله الرحمن المظهر للرتب والاعيان ومراتب القابليات وحيثيات الذات الرحيم المخرج برحمته كل كمال لائق الى [illegible] الى الوجود العيني على ما يقتضيه العناية الالهية ويفصح عن معنى الاسمين اسمي القضاء والقدر مالك يوم الدين ملك يوم الجزاء يوم يوفى كل احد جزاء ما عمل يوم تبلى السرائر وترتفع غبار الاغيار وانهزام المالكية والمملوكية فيما بين الانام يوم ينادي هو ويجيب بنفسه لمن الملك اليوم لله الواحد القهار يوم ترتفع الحجب ذوقا ويشاهده العارف دائما والملاد تقع لبابس الحجب وانكشف الذات الاحدية خوطب بقوله اياك لا غيرك نعبد بانواع العبادات

العبادات لا نستطيع ان نعبد سواك لا ارتفاعه عن نظرنا بالكلية لا نخشع ولا نتذلل الا لك اذ كل ما نعبده ونتوجه اليه ليس الا هو متلبسا بلباس هو ايضا من شؤونه ولوازمه واياك لا من غيرك نستعين لا نستعين في شيء من الاشياء وفعل من الافعال وصفة من الصفات الا منك اذ لا يقوى احد على اعطاء شيء واعانة احد وافاضة امر سواه اذ كل ما يخيل معينا في امر فهو لا غير وما ظهر انه ليس لغير حقيقة ولا سواه ازل حقيقة كل شيء وما ل كل امر فانما هو هو فلا تفاوت في خلقه ولا فضل لاحد على آخر من العارفين والمحجوبين والمهتدين والغاوين اشار الى دفعه بقوله اهدنا الصراط المستقيم اقرب الطرق الموصلة البغية فان الطرق وان كانت كلها موصلة اليه لكن بينها تفاوت فاحد تشاهد مطلوبه عيانا عاريا غير محجب الكثرة وغشاوة الامكان فيفوز بما كان واخر يعرفه في لباس الاغيان ولا سماء عار فانه هو المتجلي فيها بشؤونه فهو العارف السالك واهل غفلة زاعما اياه غيره فهو محجوب والا كان هو مطلوبه لكنه يزعم انه غيره فمنهم من يجعله ذريعة له وموصلة اليه فمنهم المستدلون الواقعون في سلاسل الكثرة ومسالك الاستدلال المصيب تارة والمخطئ اخرى ومنهم من يذهل عنه ولا يشاهد منها بوجه فهم الضالون صراط الذين انعمت عليهم من العارفين والسالكين والمستدلين المصيبين ولما كان نعمة عامة شاملة للكل كيف ولا شيء خال عن حلية الوجود الذي هو اصل النعم عين المنعم عليه بقوله غير المغضوب عليهم ومن اطاعوا قابلياتهم وسعوا في سبيل الطاعة وفيما يترتب عليه الكتاب وشامة النوقة وصاروا محرومين عن روح الوصال ونعمة لذة الوجدان فان المغضوب عليه وان كان منعما عليه بنعم الوجود وما يتبعه وكونه منظورا بنظر الحق بنظر الجلال وكونه منظورا بنظر التربية وتطهيره عن دنس الذنوب وارشاده الى ما هو كمال بالذات وطاعة لغير وسط على ما يشار اليه بقوله سبقت رحمتي على غضبي لكنه بتوسط الكثرة وخروج الوسائط فسبيله سبيل بعيد بالقياس الى سبيل المنعم عليه بنعمة الجمال وصورة الكمال وظهور العبادات وملاحظة الذات بصفاتها الذاتية وشؤونه الانسية ولا الضالين الهائمين في اودية الضلال الذين لا يجدون نحو المطلوب الحقيقي سبيلا بمعرفتهم عند الكثرة والامكان على صحائف قلوبهم واستيلاء غشاء الاعتبارات وسبيل الحيثيات على سمعهم وابصارهم ونحن نبتهل اليك متوجهين نحو جنابك طالبين اجابتك فاسألنا منك باقوى ذريعة واكد وسيلة هي اسماؤك الحسنى واسمك الاعظم وعبادك المخلصين واشرف انبيائك المرسلين محمد واله وصحبه اجمعين والسلام على من اتبع الهدى

لمولانا جلال الدين الدواني الصديقي رحمة الله عليه

يستلزم اثبات الراجح الفاضل فنفي الفاضل يستلزم نفي المساوي لان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم كما ان اثبات الملزوم يستلزم اثبات اللازم وهذا مما لا يرتاب فيه كل من تتبع اقوال الناس واحوالهم نوع تتبع بل لا يخفى على الحقيقة سواه انما قال على الحقيقة احترازا عن الاستحقاق المجازي الناقص للعبد لسبب وساطته في وصول نعم الله تعالى الى المنعم عليهم كما صرح به القاضي في تفسير قوله تعالى الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض وله الحمد في الآخرة حيث قال وتقديم الصلة للاختصاص فان النعم الدنيوية قد تكون بواسطة من يستحق الحمد لاجلها ولا كذلك نعم الآخرة انتهى وكذا اشار في اول سورة التغابن في قوله تعالى له الملك وله الحمد حيث قال قدم الظرفين للدلالة على اختصاص الامرين به من حيث الحقيقة وصرح صاحب الكشاف هاهنا حيث قال قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله تعالى وذلك لان الملك على الحقيقة له لانه مبدئ كل شيء ومبدعه والقائم به والمهيمن عليه وكذلك الحمد لان اصول النعم وفروعها منه واما ملك الغير فتسليط منه واسترعاء وحمده اعتداد بان نعم الله جرت على يده انتهى محصل ما ذكر علماؤنا ان استحقاق الحمد في الحقيقة له تعالى خاصة واما غيره تعالى فقد يكون له استحقاق مجازي به واستيهال ناقص كلا استحقاق بالنسبة الى ذلك الاستحقاق الحقيقي الكامل فان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية له وبطريق المفهوم على ان من لم يتصف بتلك الصفات لا يستاهل لان يحمد فضلا عن ان يعبد ليكون دليلا على ما بعده وهو اياك نعبد يعني تخصيصه تعالى بالعبادة فان من لم يتصف بتلك الصفات اذا لم يستاهل بالحمد الذي هو نوع من المدح فان لا يستاهل لاقصى غاية التعظيم الذي هو معنى العبادة بالطريق الاولى ثم ان لبعض فضلاء عصرنا في هذا المقام كلمات في تحقيق كلام البيضاوي فلنبين الآن ان شاء الله تعالى ان البيضاوي على اي شرف والقوم في اي واد ولكن تحقيق الحق هاهنا يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان اللام الجارة في لله لمطلق الاختصاص دون الاختصاص القصري معينا بدليل انهم قالوا في مثل له الحمد بتقديم الصلة اي تقديم الصلة للاختصاص القصري فلو كان اللام الجارة يفيد الاختصاص القصري البتة لما بقي فرق بين الحمد لله وله الحمد غير كون الثاني آكد من الاول في افادة القصر وقد صرح الفرق بينهما في اول سورة سبأ بافادة احدهما القصر دون الآخر لا يكون القصر في احدهما اوكد على ما سلف اتفاقا فاذا كانت اللام لمطلق الاختصاص والاختصاصات هاهنا على انحاء كثيرة اقواها تجرد حقيقة له تعالى بالحمد من غير قصر ولا نحو فانما يكون وتخصيص بعضها وتعيينه موكولا على العلة التي رتب عليها الحكم وبجعل محمودا عليه غالبا وغيرها من القرائن فاذا رأيت الحكم على اوصافه المختصة به تعالى اوجب كون الحمد مقصورا عليه تعالى فيحمل الحكم المعلل على القصر لتطابق المعلول علته ومع ذلك اذا كانت الاوصاف المختصة به تعالى مما يدل على كونه منعما على عباده اوجب كون الحمد حقا له تعالى واجبا على عباده فيحمل الحكم المعلل على الاستيجاب ليتطابق ايضا واذا لم يعلل الحكم بشيء او قطع النظر عن العلة التي رتب عليها الحكم فانما يثبت في الحكم اولى الاختصاصات الذي هو كونه تعالى حقيقيا بالحمد مجردا عن القصر والاستيجاب ومما يعضد هذا المعنى كون القصر والاستيجاب دائرا على ترتب الحكم على امثال هذه الاوصاف امران مما وقع في كلامه غير مقاله احدهما انه تعالى حيثما اورد الحكم بحقيقة الحمد عقيب الاوصاف المختصة المنبئة عن كونه تعالى هو المنعم على عباده ابرز الحكم بحلية القصر وادى البيضاوي في تفسيره بلفظ المستحق او المستوجب وحيثما لم يورد كذلك لم يبرز بذلك وادى البيضاوي في تفسيره بلفظ حقيق مثل انه تعالى قال في سورة لقمان له ما في السموات وما في الارض

الله هو الغني الحميد وقال البيضاوي في تفسيره المستحق للحمد وفي سورة الحج له ما في السموات وما في الارض وان الله لهو الغني الحميد وقال البيضاوي في تفسيره المستوجب للحمد وفي سورة الشورى وهو الذي ينزل الغيث من بعد ما قنطوا وينشر رحمته وهو الولي الحميد وقال في تفسيره المستحق للحمد على ذلك وفي سورة سبأ يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد وقال في تفسيره المنعم على جميع الموجودات حتى استحق الحمد عليهم فانه تعالى علق الحكم كما ترى في هذه المواضع بالقصر لاقترانه بالاوصاف المختصة به من مالكية ما في السموات وما في الارض و وانزال الغيث ونشر الرحمة ومن كونه محتاجا اليه لجميع الناس واشار البيضاوي في تفسيره بما يدل على وجوب حمده على عباده لكون تلك الصفات منبئة عن كونه منعما يجب حمده على ما انعم عليه ومثل انه تعالى قال في سورة لقمان ومن شكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر فان الله غني حميد فان هذين الكلمتين لما جي بهما للحمد وبيانه كونه تعالى غنيا عن حمد الحامدين ولم يورد بعده وصف مختص به منبئ عن كونه منعما جي بهما عريتين عن صيغة القصر واشار البيضاوي في تفسيرها بلفظ الحقيق الذي هو اعم من الاستيجاب وثانيهما انه تعالى رتب القصر على مثل تلك الصفة وعلله بها في قوله تعالى فلله الحمد رب السموات ورب الارض رب العالمين فمن راى ترتيب القصر على هذه الصفات ههنا وان ايراد الحكم بصيغة القصر يدور على مجاورة تلك الصفات وجودا وعدما فيما سبق لا يتردد في كون تلك الصفات مقتضية لكون الحمد مقصورا على من يتصف بها فان قلت ما ذكرنا انما هو على تقدير كون اللام للاختصاص فاما اذا كانت للاستحقاق كما ذكر في بعض كتب النحو فهو لا يفيد الاستيجاب قلت ان المراد بالاستحقاق الذي عد من معاني اللام الجارة ليس ما فهمته من الاستيجاب بل ما هو بمنزلة مطلق الاختصاص الذي ذكرنا انه من معاني اللام وانما فرقه من الاختصاص من فرق بتخصيص الاختصاص بما يقع بين عين وعين كقولنا الجل للفرس وتخصيص الاستحقاق بما بين عين ومعنى مثل الحمد لله وللكافرين النار اي عذابها كما قال ابن هشام في مغني اللبيب وبالجملة انما دون النسبة الملكية متنزلا الى مرتبة نسبة الكوكب بالرقاء في الاعيان ويسمى اختصاصا وما دون الاتصاف بالفعل من نسب للمعاني الى الاعيان تسمى استحقاقا فالاتصاف بالفعل في الاوصاف بمنزلة نسبة الملك بالمالك في الاعيان والاتصاف بالقوة في المعنى بمنزلة النسبة الاختصاصية ولقصد هذا جعل البيضاوي الاستحقاق مقابلا للاتصاف بالفعل في تفسير قوله تعالى فان الله غني حميد اي مستحق للحمد وفي بعض المواضع حقيق به وان لم يحمد او محمود نطق بحمده جميع الموجودات بلسان الحال او الملائكة والثقلان بلسان المقال وبعد ما حققت هذه المقدمة لو تاملت في قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى في اول سورة الانعام الحمد لله الذي خلق السموات والارض الاية اخبر بانه حقيق بالحمد ونبه على انه المستحق له على هذه النعم الجسام حمد او لم يحمد ليكون حجة على الذين هم بربهم يعدلون حيث قال اولا اخبر وثانيا نبه واتى في الاول بالحقيق منكرا ثم بدله المستحق معرفا لا يرتاب في ان ذاك اي ان جملة الحمد لله صريح في الاخبار بانه تعالى حقيق بالحمد وانه لا دلالة فيها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المحمود عليه الذي هو علة الحكم على قصر الحقيقة بالحمد عليه تعالى ولا على ما هو غرضها من الاستيجاب واي ان ترتب هذا الحكم على هذين الوصفين تنبيه على كون الحمد حقا له تعالى واجبا على عباده مختصا به مقصورا عليه حيث ان ترتب الحكم على الوصف يشعر

بمنطوقه بعلية الوصف للحكم وبمفهومه بانتفاء الحكم عمن ينتفي عنه الوصف على ما صرح به فيما نقلناه ومن قبل ان كون الوصفين دالا على كونه منعما على عباده بجميع النعم يفيد كون الحمد حقا له تعالى واجبا عليهم على ما تبين في عدة مواضع وبالجملة ان جملة الحمد لله مدعى ومدلول قوله الذي خلق السموات والارض الخ دليل وعلة فجملة الحمد لله حمد واحد معلل بالوصفين لا انها حمد معلل بالذات المستجمعة لجميع الصفات او بالذات البحت اولا على ما قيل وبالوصفين ثانيا حتى يكون بمثابة الحمدين باعتبار العلتين لا بد لاحد ما ان لفظ الجلالة علم شخصي كزيد وعمرو لا يدل على الاوصاف باحدى الدلالات فكيف يكون محمودا عليه وعلة لاستحقاق الحمد ولذلك لا يكاد يتبع الحكم باستحقاق الحمد الا معللا بالامور الواضحة الدالة على صفاته الجليلة وافعاله الجميلة ولا يكتفي بذكر اسم الذات اللهم الا في تسبيحات المؤمنين وتحميداتهم الا في محاجة المنكرين التي نحن في صدد بيانها وثانيها انه لو كان كذلك يقال اخبر بانه الحقيق بالحمد بل بانه المستحق له بصيغة القصر والاستيجاب لان كون استحقاق الحمد باعتبار جميع الصفات مختصا به تعالى ومقصورا عليه وكذا اقتضاء جميع الصفات كون الحمد حقا له تعالى واجبا على عباده اظهر واقوى منهما باعتبار الوصفين اعني خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور وكذا الحال في الذات الصرف كما لا يخفى وثالثها ان اقتضاء الذات البحت من حيث هو ذات ما لا يفيد في الاحتجاج على القوم الذين غامتهم لا يبصرون وصم لا يسمعون واكثرهم كالانعام بل هم اضل ورابعها انه حينئذ من سبأ بنبأ يقين لمخيلتي انك لا تقنع بهذا التبيين وهو ان البيضاوي قال في مفتتح سورة سبأ في بيان ان ليس عطف قوله تعالى وله الحمد في الآخرة على قوله الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض من قبيل عطف المقيد على المطلق بل من قبيل عطف المقيد على المقيد ان الوصف يعني له ما في السموات وما في الارض يدل على انه المنعم بالنعم الدنيوية وقيد الحمد بها انتهى ولو كان جملة الحمد لله اخبارا باستحقاق الحمد باعتبار جميع الصفات المدلول عليها باسم الذات او باعتبار الذات البحت لما اقتضى تقييد الحمد بالدنيوية لعدم اختصاص ذلك الاستحقاق بالدنيا وكذا قول الزمخشري هناك ايضا لما قال الحمد لله ثم وصف ذاته بالانعام بجميع النعم الدنيوية كان معناه انه المحمود على نعم الدنيا كما تقول احمد اخاك الذي كساك وحملك تريد احمده على كسوته وحمله انه صريح في ان الحكم باستحقاق الحمد اذا رتب على وصف يكون المراد هو الاستحقاق باعتبار ذلك الوصف فقط اذ لا يخفى عليك انه لا يحسن ان يكون المراد في هذا المثال الامر بالحمد باعتبار الاخوة اولا وباعتبار الكسوة والحملان ثانيا ولو قلت انت باحمد زيدا الذي كساك وحملك الذي هو نوع مما نحن فيه لان في الاخ رائحة الوصفية فيكون فيه نوع قابلية لان يكون محمودا عليه بخلاف زيد الكائن ما تقول الظاهر فان قلت فما تقول في قول من يقال قولا محصله انه انما قال الحمد لله بذكر اسم الذات المستجمع لجميع الصفات ولم يقل للعالم او للقادر الى غير ذلك من الصفات الدالة على الجلال والاكرام لئلا يوهم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف قلت بعد الاغماض عن كون هذا الكلام مبنيا على الفاسد الذي بيناه من كون الذات محمودا عليه في هذا الموضع اقول انه ذكر الذات ليس الا لان المشركين المحجوبين بالجهل لا يعرفونه تعالى ولا يذكرونه فيما بينهم ولا يخص المحاجة الا بما يعلم بالصفات بل ان عليه انه يحكي اجوبتهم بتذكر ذلك الاسم الشريف في خاتمة السؤالات كقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق

والارض ليقولن الله وغير ذلك في امثال هذا الموضع وحيثما حكى جوابهم بغير اسم الذات او لوه به وارجعوه اليه
كما قال البيضاوي في قوله تع حكاية عنهم ليقولن خلقهن العزيز العليم لعله لازم مقولهم وما دل عليه اجمالا اقيم مقامه
لكانهم قالوا الله لما يحكى عنهم في موضع انتهى كلام البيضاوي فكانه قال الاله الذي تعرفونه وتذكرونه بهذا الاسم
وهو المستحق للحمد لكونه خالق السموات والارض او لكونه كذا وكذا فاذا عرفت ان الذات لا يلايم لان يكون
محمودا عليه وانما المحقيق لان يكون محمودا عليه هو الصفات التي رتب عليها الحمد فانما يترتب عليه الحمد في كل موضع
بعض الصفات بحسب اقتضاء ذلك المقام لا جميع الصفات عرفت ان من ادعى ان ترتيب الحمد على بعض
الصفات دون بعضها يوهم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف يلزم عليه ان يقع في الورطة التي
فرّ منها كما لا يخفى فالحق ان المحمود عليه هو الوصف الذي رتب عليه استحقاق الحمد وان تخصيص بعض الاوصاف
لان يترتب عليه استحقاق الحمد في بعض المواقع انما هو باقتضاء ذلك المقام اياه فان قلت فما رأيك
في حق الحمد باعتبار الذات المعرف او باعتبار استجماعه جميع الصفات على ما قيل هل له وجه او لا قلت
اما كون الذات المعرف من حيث هو محمودا عليه وكذا كون الذات محمودا عليه باستجماعه جميع الصفات في امثال
هذه المواضع الذي نحن فيه فلا وجه له ولهذا ذكر في شرح خطب بعض الكتب من ان الحمد باعتبار الذات المستجمعة
بجميع الصفات ملحق منه وهو ان الحمد لا يقتضي وصفا جميلا صالحا لان ترتيب الحكم باستحقاق الحمد لكون
محمودا عليه بحيث لم يذكر معه وصف كذلك ولم يدل عليه قرينة بل اكتفي بذكر الذات المتصفة بجميع الصفات
الجميلة ثبت اعتبار الوصف الجميل هناك اقتضاء ولم يكن احق ان يعتبر البعض بالاعتبار دون البعض الآخر
لا يخلو عن لزوم الترجيح بلا مرجح يلزم اعتبار الصفات الجميلة برمتها فيكون الحمد باعتبار جميعها وحيث ما ذكر معه
وصف جميل صالح لان يكون محمودا عليه ودل على تعينه قرينة بغيره عن الاعتبار لانه المصير الى المقتضي للضرورة
ولا ضرورة كما لا يخفى ثم لما يهتد بعض المحصلين الى الفرق بين ما وقع في القرآن العظيم لاغراض وبين ما وقع
في خطب الكتب لمجرد التيمن ولا الى الفرق بين ما ذكر فيه المحمود عليه صريحا او دلت على تعينه قرينة وبين ما
لم يكن كذلك ركب عميا او خبط خبط عشواء لخلط مقتضيات بعض المقامات ببعض ثم انك اذا احطت
بما اسلفناه لك علما واصغيت اليه كون مفتتح الفاتحة والانعام سواء لانه يكون حجة على خاصة المشركين الذين
هم اكثر كالانعام بل هم اضل ثم احتطم البيان ان لكل مقام مقالا يطابقه ولكل كلام رجالا يعانقه وان كلام الله تع احق
بان يراعى فيه في كل مقام ما يرافقه مثل البشر واسحب منه ان اللازم في امر التفسير ان لا يتجاوز عما يقتضيه المقام
الى اعتبار آخر وان كان من محتملات النظم وضعا او عقلا ثم سمعت كلام من والى ههنا بحيث ذكر فيه احتمالات
لا يستند لكونها مرادة ههنا ككون الحمد لله حمدا او محمودا عليه وبه وكذلك الوصفين الذين هما خلق السموات والارض
وجعل الظلمات والنور وسماه دقيقة وجدته بانه لا يعد كلاما حسبما وجدت نفسك كانها تسمع
جعجعة ولا ترى دقيقا ولكن ههنا ان شبهة وهي انه قد تبين مما ذكر تصريح البيضاوي بان ترتب الحكم على
الحكم الذي تضمنه جملة الحمد لله على الاوصاف المختصة به يفيد الاختصاص القصري بطريق المفهوم ولكن ما ذكره
البيضاوي ايضا في اول سورة سبأ من الفرق بين الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض وبين وله الحمد

وله الحمد في الآخرة حيث قال المحصل ان جملة الحمد لله جيء بها بتقديم الصلة ليفيد القصر لكون الانعام بنعم الآخرة مختصا به تعالى
بخلاف جملة الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض فانه لم يجأ بها بتقديم الصلة حتى لا يفيد القصر لعدم كون الانعام
بنعم الدنيا مختصا به مطلقا بحيث لا مدخل فيه للغير اذ قد يكون بتوسط الغير فيستحق ذلك الغير الحمد بنوع استحقاق
بسبب وساطته يأباه اذ حاصل ما ذكره في سورة سبأ هو انه لا قصر في جملة الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض
بخلاف جملة له الحمد وحاصل ما ذكره في سورة الفاتحة وكذا ما اشار اليه في سورة الانعام هو ان جملة الحمد لله اذا رتب
على الاوصاف المختصة به مثل رب العالمين اه ومثل خلق السموات اه ومثل له ما في السموات والارض لكان
مفيدة للقصر ايضا غاية ما في الباب ان طريق افادة القصر في البابين متغايرين في احدهما بتقديم الصلة
وفي الآخر بمفهوم العلة على ان قول البيضاوي في سورة سبأ الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض خلقا
ونعمة فله الحمد كمال قدرته على تمام نعمته بتقديم الصلة دون ان يقول فالحمد له بلا تقديمها يشعر ايضا بان جملة الحمد لله الذي
له ما في السموات وما في الارض التي هي مفتتح سورة سبأ يفيد القصر كما يفيد جملة له الحمد في تلك السورة
الشريفة ايضا تمت الرسالة الشريفة للمولى المرحوم سعيدي [illegible]

ويسمى السبع المثاني لانها سبع آيات من المثاني وتحقيقه ان القرآن سمي بالمثاني لكونه مثنى مثنى فانه عقيب آخره
ذكر المبدأ مع المعاد والدنيا مع الآخرة والترغيب مع الترهيب والمطيع مع العاصي والجنة مع النار ونحو
ذلك ولا نراه الا مثنى مثنى وهذا واضح يغني عن تكلف جعله من التثنية والثناء كما هو المشهور ثم سميت الفاتحة
في الحديث السبع المثاني والقرآن العظيم اخذا من قوله تع ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم وسميت
في سبعا من المثاني لكونها سبع آيات من المثاني اي من القرآن وسميت في الحديث بالسبع المثاني لصحة
اطلاق المثاني على الكل والبعض كاطلاق القرآن لصحة اطلاق الجنس على الكل والبعض وهذا ايضا وجه واضح يغني
عن اعتبار التكرار بوجه آخر لقولهم لتكرر قراءتها او انزولها مرتين كما قيل فقول بلا دليل لواحد من الفضلاء

سورة البقرة
بعون الله تعالى

قال البيضاوي ومما رزقناهم ينفقون قال القاضي مجيبا عن قول المعتزلة بانه لو لم يكن المتغذي طول عمره مرزوقا
وهو ينافي قوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها اقول في وقوع هذا الاشكال خصوصا في حق الطفل الذي
لا يعقل بانه لا حرمة في حقه لرفع القلم عنه فيكون الآية مطّردة وكفاية فرض وقوعه في ثبوت ما ادعاه ممنوعة وفيه
وفيما تناوله المكره والمضطر شيء من الكلام انه حرام ام لا فيرجع الكلام الى ان الحرمة مضافة الى العين او الفعل والاستعمال
اقول بالله العصمة الظاهر انه اراد بطول عمره عمره الطويل لا جميع عمره من اول الولادة الى انقضائه فلا يتجه الاشكال
بمثل الطفل والمكره والمضطر لامكان تغذي المتغذي بالحرام عمره الطويل فيما في عموم الآية وقوله وفيه وفيما يتناوله المكره
والمضطر شيء من الكلام انه حرام ام لا قد تقرر في الاصول ان الحكم الشرعي من الوجوب والندب وغيرهما لا يتعلق الا
بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف او اثره هذا هو المشهور واليه ذهب الجمهور الا ان شمس الائمة
وفخر الاسلام ومن تبعهما ذهبوا الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل

شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا والقضاء بطلة ان الحل والحرمة اذا كانا بمعنى في العلاقة اضيف اليها وال
الى الفعل — لمولى القرمي رحمه الله

قال القاضي ناصر الدين البيضاوي بيض الله غرة احواله يوم تبيض وجوه وقبض لي من اجزاء امثاله ما ينبغيه ويرجو دون تفسير
قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون الرزق في اللغة الحظ قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون والعرف خصصه بتخصيص
الشيء بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به وفيه بحث اذ لا يخفى ان الرزق اذا كان بمعنى الحظ فهو غير باق على معناه الاصلي
وهو المعنى المصدري بل هو بمعنى المرزوق وان اطلق على ما هو من قبيل المعاني ايضا كالتكذيب بناء على ان الحظ الذي يطلق
هو عليه كما يطلق اسمه على ما هو من قبيل الذوات نحو حظي من الملك كذا دراهم يطلق على ما هو من قبيل المعاني نحو حظي من الملك
الاعطاء فانه كثير العطاء ونحو قوله وليس الغنى والفقر من حيلة الفتى ولكن احاظ قسمت وجدود اذ الاحاظي
جمع حظ ابدل فيه حرف التضعيف ياء وتطلق ولا يراد به الحظ بمعناه المصدري ليكون باقيا على معناه الاصلي
كقوله تعالى ما لا يملك لهم رزقا من السموات والارض شيئا على قول من قال نصب شيئا برزقا بناء على مصدريته ثم لا يخفى
ايضا ان ما ذكره القاضي يقتضي ان صاحب العرف خصص اسم الرزق بتخصيص شيء بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به
من بين سائر الحظوظ التي اطلق عليها اسمه بعد ان عم كل حظ حظ منها كتخصيص الدابة في العرف بذات القوائم الاربع
من بين سائر ما يطلق عليه الدابة مما يدب على الارض مع انه لو كان الامر كذلك لكان التخصيص والتمكين المذكوران
مخصص بهما حظا يطلق عليه اسم الرزق عرفا والتالي باطل لان الحظ الذي يطلق عليه اسمه في العرف انما هو ما يسوقه
الله تعالى الى الحيوان فيأكله وان كان شيئا غير ذلك فانما هو الشيء المختص بالحيوان المتمكن هو من الانتفاع به لا التخصيص
والتمكين المذكوران ولقد تلاه المحقق التفتازاني فجزم بانه في العرف عبارة عما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله
وهو تعريف له بما لا يشتمل غير المأكول الا على قول من ادخل المشروب فيه بطريق التغليب وقال فيما نقل عنه
في بعض الحواشي الكلامية بعد ذكر تعريفه هذا ان لفظ هذا اعرف في اللغة اعم من ذلك ولهذا قال فينتفع به بدل
فيأكله فات رأيه ان معرفته بحسب اللغة ادرجوا في تعريفه غيرها من الملبوس وغيره اذ قالوا فينتفع به بدل
فيأكله الذي هو اخص منه وان اعتبر التغليب فيما مر وبهذه الاشارة يظهر انه ان قيل انه الشيء المختص
بالحيوان المتمكن هو من الانتفاع به فانه يكون تعريفا له ناظرا الى اللغة لا يقال المحذور في عبارة القاضي المذكورة
لانه مزيد بتخصيص الشيء الشيء المختص على نهج حصول الصورة على قول فيه لانا نقول هذا ممنوع لان قوله وتمكينه
مما يأباه اباء ظاهرا ولكن يمكن ان يعتذر عنه بان ما ذكره اذا استلزم ان الرزق وهو بمعنى المرزوق
التخصيص والتمكين المذكوران حمل على انه قد تسامح فيه كما هو صرح بانه بهما وانه مال الى ما عليه الادباء حيث
يتسامحون في التعريف كثيرا فيكتفون بمجرد كون المعرف مفيدا لتصوره تصور المعرف ولا يلتفتون
على التدقيق المنطقي الذي يحقق انه لا بد من صحة الحمل في التعريف وهذا كما وقع التاج في تعريف فصاحة
المفرد بالخلوص على ما تقرر في محله نعم وقع في بعض الحواشي المنطقية للسيد الشريف قدس سره ما يفيد
ان دلالة اللفظ مطابقة بمعنى انتقال ذهن السامع من سماعه الى ملاحظة المعنى الموضوع له مع عدم صحة الحمل

الحمل لكون الموضوع صفة للفظ والمحمول صفة لذهن السامع الآن ان ذلك انما وقع منه في مباحث الالفاظ وهي
غير مقصودة في المنطق اولا وبالذات ولو كان البحث فيها على وجه كلي بل انها مباحث مختصة بعلماء الادب
فهو انما وقع منه اولا وبالذات من حيث انه منهم وهم يتسامحون على ما مر وثانيا وبالعرض من حيث انه منطقي
ولا عبرة كاملة بالثاني — لمولانا ابن الحنبلي رحمه الله

قال الله تعالى ومما رزقناهم ينفقون قال الامام البيضاوي وادخال من التبعيضية للكف عن الاسراف المنهي عنه
اقول لا شك ان الانفاق لوجه الله ليس اسرافا كما تصدق الصديق رضي الله عنه بجميع ماله لما امر وصدق فسمع به النبي عليه السلام
فمدحه وقيل للحسن بن سهل لا خير في السرف فقال لا سرف في الخير بل ادخال من التبعيضية لاجل نكتة اخرى وهي ان الرزق
عند اهل السنة والجماعة ايدهم الله بنصرة اعم من الحلال والحرام لان الحرام عندهم رزق ايضا لا كما زعمت المعتزلة من ان الحلال
رزق دون الحرام فادخلت اداة التبعيض ايذانا بان الانفاق المعتد به ما يكون من الحلال وهو بعض من الرزق
وايضا يمكن ان يقال ان الله تعالى اراد ان يبين عباده الذين هم على هدى والذين هم مفلحون فقال الذين يؤمنون
بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون وادخل من التبعيضية
لان الانفاق ببعض المال يكفي في اتصاف المنفق بالهداية والفلاح ولا يتوقف على الانفاق بجميعه على ان المراد
بالانفاق ههنا ايتاء الزكوة بقرينة مقارنته باقامة الصلوة كما قال الله تعالى في اخرى ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
ولا يلزم ان يكون للكف عن الشيء فضلا عن الاسراف — لواحد من الفضلاء رحمه الله

قوله ومعنى الاستعلاء في على هدى قال قدس سره يريد ان كلمة على ههنا استعارة تبعية شبه تمسك
المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء
كما شبه استعلاء المصلوب على الجذع باستقرار المظروف في الظرف بجامع الثبات فاستعير له الحرف الموضوع
للظرفية وانما قال معنى الاستعلاء دون معنى على لان الاستعارة في الحرف يقع اولا في متعلق معناه كالاستعلاء
والظرفية والابتداء مثلا ثم يسري اليه تبعية كما حقق في موضعه قوله تمثيل تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه
بحال من اعتلى الشيء وركبه عدل عن عبارة الكشاف وهي مثل لتمكنهم لان غرضه بيان ان هذه الاستعارة
تبعية وقد تقرر ان مطلق الاستعارة متفرع على التشبيه والتمثيل في اللغة التشبيه كما ان المثل الشبه
بخلاف المثل فان معناه القول السائر الممثل مضربه بمورده وهو ليس بمراد ههنا فلا بد ان يؤول بالتصوير
مثلا كما فعله قدس سره ثم ان هذه الاستعارة هل هي تبعية فقط ام تبعية تمثيلية فقد اختلف فيها وصارت
معركة للآراء ومصدمة للاهواء حتى باحث فيه قدس سره مع العلامة التفتازاني في مجلس الامير تيمور ونصب
مولانا نعمان الخوارزمي يومئذ مميزا وذكر قدس سره خلاصة هذا البحث بوجه اجمالي في حاشية الكشاف
ولم يصرح بكل ما صرح به في بعض تصانيفه وفصل القول فيه فننقله لكونه افيد واحسن فنصها فاقول قال
قدس سره بعد ما طول الكلام في تحقيق الاستعارة التبعية وانما يمتنع اجتماعها مع التمثيلية ثم ان ههنا قصة

غريبة في الاستعارة التمثيلية فلنقصها عليك احسن القصص لتزداد ايمانا بما ذكرنا وينكشف لك بها آرب
اخرى في مواضع شتى قال صاحب الكشاف ومعنى الاستعلاء في على هدى من ربهم مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم
عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه وقال هذا الشارح في حواشيه عليه قوله ومعنى الاستعلاء
مثل اي تمثيل وتصوير لتمكنهم من الهدى يعني ان هذه الاستعارة تبعية تمثيلا اما التبعية فلجريانها اولا في متعلق معنى
الحرف وتبعيتها في الحرف واما التمثيل فلكون كل من طرف التشبيه حالة منتزعة عن عدة امور واقول لا يخفى عليك
ان متعلق معنى الحرف ههنا اعني كلمة على هو الاستعلاء وهو من المعاني المفردة كالضرب والقتل وكذا معنى لفظة على
فكون كلمة على استعارة تبعية يستلزم ان يكون متعلق معناها اعني الاستعلاء مشبها به ومستعارا منه اصالة
وان يكون معناها مشبها به ومستعارا منه تبعا وكون كل واحد من طرفي التشبيه ههنا مركبا يستلزم ان لا يكون معناها
ولا متعلق معناها مشبها به ولا مستعارا لا اصالة ولا تبعا وتنافي اللازمين ملزوم لتنافي الملزومين فاذا جعلت
الاستعارة في على تبعية لم تكن تمثيلية مركبة الطرفين قطعا ولما اوردت عليه هذه النكتة هكذا منقحة واضحة
المقدمات ومحققة مبنية على القواعد البيانية والمشهورات ابى عصبيته ان يذعن ولما استبان منه الحق
فجحدها بعدما استيقنتها نفسه فقال في الجواب ان انتزاع كل من طرفي التشبيه من امور متعددة لا يستلزم
تركبا في شيء من طرفيه بل ماخذهما وهذا كما ترى ظاهر البطلان من وجوه احدها ان المشبه به مثلا اذا انتزع
من عدة امور فلا يصلح الا ان ينتزع بتمامه من كل واحد من تلك العدة لانه اذا انتزع بتمامه من واحد منها فقد حصل المقصود
الذي هو المشبه به فلا معنى لانتزاعه من واحد آخر مرة اخرى فيجب ان يكون جزء منه ماخوذا من بعض تلك الامور
وجزء آخر من بعض آخر فيلزم تركبه قطعا الثاني انهم اطبقوا على ان وجه الشبه في التمثيل لا يكون الا مركبا وليس هناك
ما يوجب تركيبه سوى كونه منتزعا من امور عدة فانهم عرّفوا التمثيل بما وجهه منتزع من متعدد فاذا كان انتزاع
وجه الشبه من امور متعددة مستلزما لتركبها لان المقتضي للتركيب هو الانتزاع من امور متعددة وخصوصية
كون المنتزع وجه شبه او مشبها به او مشبها ملغاة في ذلك الاقتضاء جزما الثالث انه قد حكم بان انتزاع
كل من الطرفين من امور عدة يوجب تركبهما حيث رد على من جوز ان يكون قوله من خشيتهم كمثل الذي استوقد
نارا من تشبيه المفرد بالمفرد وهذا كلام حق لا يحوم حوله شك واما منعه هذا المعنى في ذلك الجواب فهو في الحقيقة
مكابرة وتلبيس خوفا من شناعة الالزام ولعلك تشتهي الآن زيادة تحقيق وتوضيح فنقول ان قوله
على هدى يحتمل وجوها ثلثة الاول ان يشبه الهدى بالمركوب الموصل الى المقصد فيثبت له بعض لوازمه وهو
الاعتلاء على طريقة الاستعارة بالكناية الثاني ان يشبه تمسك المتقين بالهدى باعتلاء الراكب
في التمكن والاستقرار فح يكون كلمة على استعارة تبعية الثالث ان يشبه هيئة مركبة من المتقي والهدى
وتمسكه به ثابتا مستقرا عليه بهيئة مركبة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه متمكنا منه وعلى هذا كان
ينبغي ان يذكر جميع الالفاظ الدالة على الهيئة الثانية ويراد بها الهيئة الاولى فيكون مجموع تلك الالفاظ استعارة
تمثيلية كل واحد من طرفيها منتزع من امور متعددة ولا يكون في شيء من مفردات تلك الالفاظ تصرف
بحسب هذه الاستعارة بل هي على حالها قبل الاستعارة فلا يكون هناك استعارة تبعية في كلمة على كما

كما لا استعارة تبعية في الفعل في قولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى الا انه اقتصر في الذكر من تلك الالفاظ على كلمة على
لان الاعتلاء هو العمدة في تلك الهيئة اذ بعد ملاحظته يقرب الذهن الى ملاحظة الهيئة واعتبارها فجعلت
كلمة على بمعونة قرائن الاحوال قرينة دالة على ان الالفاظ الاخر الدالة على ساير اجزاء تلك الهيئة مقدرة
في الارادة فقد دل بها على ساير الاجزاء فقصد بها تصد الاشتمال بكلمة على ولا مساغ لان يقال كلمة على وحدها
من الهيئة الثانية للهيئة الاولى وذلك لان الهيئة الثانية ليست معنى على ولا متعلق معناها الذي يسري الاستعارة
منه الى معناها والهيئة الاولى ليست مفهومة منها وحدها فكيف يستعار بها من الثانية للاولى وتحقيقه انا اورد
ههنا سؤالا وجوابا ونظاير مما صرحوا به من الامثلة القرآنية قال واذ قد تحققت ما تلونا عليك وعرفت
ان تمييز الوجه الثالث اعني ان يكون الاستعارة تمثيلية عن الوجه الثاني اعني ان يكون الاستعارة تبعية مبني
على تدقيق النظر في احوال المعاني المقصودة بالالفاظ المقدرة ورعاية ما يقتضيه قواعد علم البيان فمن ثمه
زلت فيه اقوام قوم ضلوا واضلوا ثم ان قدس سره بعد ما طول الكلام في تحقيق الاستعارة في هذه الآية
وفي قوله لعلكم تتقون وفي قوله ختم الله على قلوبهم قال ثم ان الشارح بعد ما جرى في المباحثة من ابطال
الاستعارة التمثيلية التبعية في صورة جزئية اعني كلمة على كما حققناه وتشبث بما لا يتشبث به كما سمعت نكر
في نفسه برهة وقدر وصور ذلك الجزئي في صورة كلية وقرر فقال لا يقال الاستعارة التبعية الحرفية لا يكون تمثيلية
لانها يستلزم كون كل من الطرفين مركبا ومتعلق معنى الحرف لا يكون الا مفردا لانا نقول كلتا المقدمتين في حيز
المنع فان مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بالحالة بل وصف صورة منتزعة من عدة امور بوصف صورة اخرى
وهذا لا يوجب الا اعتبار التعدد في الماخذ لا فيه نفسه ولا ينافي كونها متعلق الحرف ومن البين في ذلك
تقرير المفتاح الاستعارة في لعلكم تتقون هذه عبارته بعينها ومينها وانت بعد خبرتك بتحقيق ما سلف
في افراد متعلقات معاني الحروف ووجوب تركب ما ينتزع من امور متعددة تعلم سقوط منعيه معا سقوطا
لا مرية فيه ولا خفاء ثم بعد ما قش في خصوصيات عباراته قال واما قوله ومن البين الخ فقد بينا انه خيال فكر
لا يلتبس على من له صدق في القواعد البيانية ثم قال في آخر كلامه واعلم ان الفاضل اليمني توهم اجتماع التبعية والتمثيلية
من عبارة المفتاح لكنه لم يصرح بان طرفي تلك التمثيلية يكونان منتزعين من امور عدة فخفي الفساد في كلامه
والشارح تكلم في ذلك وزاد ما اظهر فساده فتثبت انت في رعاية القوانين ولا تكن من المقلدين الذين
يحسبون انهم يحسنون صنعا ومن الغرايب انه قص هذه القصة العلامة التفتازاني في اواخر شرح المفتاح
شاكيا فيه عن الزمان ومن النواصي الاقران وقال في اضافة الذكاء الى كاف الخطاب اشارة الى ان المخاطب
في هذا الفن والاخذ في هذا الكتاب ينبغي ان يتصف بسلامة الذوق واستقامة الطبيعة وشدة الذكاء
وصفاء القريحة والا لم يحظ منه بطائل بخلاف بعض العلوم الاخر فانه ربما يحصل لبعض الاحوار طرف منه
بكثرة التكرار واذا تكلم في هذا الفن كان هزءة للساخرين وضحكة للناظرين كما جرت في مجلس خاص
بقول الافاضل مناقشة فاسدة في جريان الاستعارة التمثيلية في الحرف على ما نطق به الكشاف والمفتاح
وفي ان المنتزع من عدة امور يصح ان يكون واحدا ومتعلقا لمعنى الحرف وقد حضر بعض العلماء وعند النفسهم الجهلاء

الحمزة فاس بالقوم اي المتلبس بهم صحاح

اراد به النعمان الخوارزمي سلمه

في بني جنسهم ممن ليس من الذكاء في العير ولا في النفير وفي الفضل لا يعرف قبيلا من دبير فحمله التعظم على التكلم والترشح
على التنقيص فقال بعد ذلك غمض عينيه وصر اذنيه وحك لحيته وبل شفتيه هذا انما يكون على التفصيل فانه كانت
مركبات فالصورة المنتزعة متعددة بلا التباس والا فمتحدة كالماخوذ من الكتاب والسنة والاجماع والقياس
فشكر جماعة وشكى آخرون وضحك قوم وبكى الاكثرون وما زدنا على ان قلنا انتفعوا معاشر الاكياس
وتعوذوا برب الناس من شر الوسواس واصبروا فرقة الفضلاء على الابتلاء بمثل هذه الخطة النكرا
والجثة العميا والشركة في الصورة المنتزعة من ظواهر هؤلاء الذين لهم قلوب لا يفقهون واعين لا يبصرون
بآذان النعام يسمعون وباذهان الانعام يعقلون انتهى فهذان خصمان اختصموا فيه ونقل كل منهما قصته
مع الآخر في ذلك المجلس الغاص باعيان الحق معه فان قلت الحق مع من قلت سأل التيمور المميز المزبور بعد ذلك
فقال مولويا في الجواب الحق مع الامير واقول عندي ان الحق مع النحرير التفتازاني فانه كما ان خصوصية كون المنتزع
وجه شبه او مشبها به او مشبها يلغو في اقتضاء التركيب على ما صرح به قدس سره كذلك يلغو في اقتضاء تركب
وجه الشبه كون المنتزع منه امورا معتبرة في الطرفين بل الواجب كونه منتزعا من متعدد اما في الطرفين كما
في الاستعارة التمثيلية او في اوصافهما كما في تشبيه الثريا بالعنقود فتركب الطرفين يستلزم تركب وجه الشبه
من غير عكس كلي وقد صرح به قدس سره بل يجوز ان يكون تركب وجه الشبه بكونه منتزعا من عدة امور هي اجزاؤه
لا اجزاء للطرفين ولا اوصاف لهما كيف وقد اضطر قدس سره الى القول بان في طرفي الاستعارة التمثيلية حيث قال
ان الانتزاع فيهما مستعمل في اخذ المركب من اجزائه المادية نظرا الى الصورة العارضة لتلك المادة منتزعة
منها فلا محل للانتزاع ههنا سوى ما ذكر بخلاف وجه الشبه فان له انتزاعا من الطرفين وتارة من الاجزاء فنقول
فليكن وجه الشبه ايضا مثالا من الاجزاء من غير ان يكون منتزعا من اجزاء الطرفين فلا يلزم من تركبهما
المتبادر منها الانتزاع من الطرفين نعم ويحكى ان الى غفلان شكندي اجتمع مع صاحب الارشاد في انعقاد
ازمة الكلام في تعقب الامور الى تغيب تيمور فذكر بحث النحريرين وتقديمه الشريف على السعد فقال الحافظ المذكور
لا نطق ان الحق في جانب التفتازاني في تجويز اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية وان حققه في حواشي
على المطول على ما هو ظني وقد صرح بجواز اجتماعهما الفاضل اليمني واشار اليه القاضي البيضاوي في مواضع عديدة
وحكم به غير واحد من الفضلاء وفيما اخبر صاحب الارشاد منه انما هو حققه في تفسيره وترجيحه جانب النحرير
قال هذا مبني على الفضول في تحقيق المقام فان مبنى الاستعارة التبعية تشبيه المفرد بالمفرد ومبنى التمثيلية
تشبيه المركب بالمركب فيتنافيان فقال الحافظ فما تقول في الحيوان الذي هو جزء للانسان فانه منتزع من امور
متعددة وهي جسم نام حساس متحرك بالارادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فلتكن الهيئة المنتزعة من الامور
المتعددة كذلك فقال صاحب الارشاد هذا البحث فلسفي لا يناسب المقام لان اهل المنطق يترددون
بين الحدود والقضايا وارباب البلاغة يخوضون في الخواص والمزايا وشتان ما بينهما فلما آل الامر
الى التشاجر بينهما اقيم لصوب العصر وكانت على شرف الفوات فانفصل على ذلك هذا خلاصة ما حكي ومنه
وقع هذا البحث بين النحرير التفتازاني والشريف الجرجاني افتراق العلماء في كل عصر فرقتين فمن رجح جانبه قدس سره ومن

ومن رجح جانبه روح الله روحه والاكثرون في اطراف السعد والحق ان المميز المذكور والامير التيمور ووزيره
كانوا في جانبه قدس سره لا مرجى منه روح الله روحه ولهذا اجلسوه على النحرير التفتازاني فانقبض
منه خاطره الخطير وانشرح صدر الشريف في ذلك المجلس المنيف فجرى ما جرى فلقله الامر الى الآخر والاولى

من حاشية ابن صدر الدين
الشرواني على البيضاوي

تعليقة في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا قوله الكفر لغة قيل الكفر بالضم والفتح في اللغة
الستر قال الراغب كفر كفرا وكفورا نحو شكر او شكورا اقول ليس الامر كذلك بل الصحيح ما ذكره المص اذ صرح الجوهري
بان الكفر بالفتح التغطية وقد كفرت الشي اكفره بالكسر اي سترته وقد صرح ايضا بان الكفر ضد الايمان والكفر
جحود النعمة اما قول الراغب فليس حجة لان الظاهر منه كون الكفر بالضم بمعنى ستر النعمة كما ذكره المص لا كونه بمعنى الستر
مطلقا كما ادعاه القائل قوله انكار ما علم قيل هذا التعريف لا يشمل كفر الكافر الشاك فيما علم مجي النبي عليه الصلوة والسلام
فالصواب ان يقال عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة كما في المواقف اقول الانكار ههنا من انكرت
الشي بمعنى جهلته لا بمعنى جحدته فلا محذور وقيل ايضا نقل في الشرح ان عدم قبول ما علم مجي الرسول به عقلا او قولا
هذا الكفر المقابل للايمان المنجي ولما الكفر المقابل للايمان الشرعي الذي لا بد فيه من الاحتراز عن امارات عدم قبول
ذلك فيكفي في تحققه وجود احدى تلك الامارات ومن لم يفرق بين الكفرين قال ما قال اقول ان ائمة اصول
الدين عرفوا حقيقتي الايمان والكفر في كتبهم ولم يعتبروا تلك الامارات في تعريف حقيقة الكفر وانما يكفر بها
للاستدلال بها على ثبوت تلك الحقيقة لا انها نفس الحقيقة او جزؤها واما قول بعض الفقهاء بانها كفر فمن قبيل
تنزيل الدال منزلة المدلول عليه وبالجملة فكلام المصنف ناش من التحقيق بخلاف كلام المعترض كما لا يخفى قوله واحتجت
المعتزلة قيل ههنا ابحاث الاول ان هذا ليس اول ما وقع في التنزيل فلا وجه لبيان الاحتجاج ههنا دون قوله ومما
رزقناهم بل الذين انعمت عليهم الثاني ان الاحتجاج لا يدور على لفظ الكتاب بل على معناه والا فالماضي المعبر عن المستقبل
تنبيها على تحقق وقوعه غير عزيز في الكتاب فلا يكون حجة الثالث ان المقتضي لسماعه مخبرا عنه الماضي الخبري والا فالماضي
المستفهم عنه لا يقتضي سابقه ام مستفهم عنه فتخصيص الاحتجاج به من ضيق العطن والا انه يقال مطلقا الماضي يستدعي
سابقة مخبر عنه يخبر عنه المتكلم او المخاطب في الجواب اقول كلها على طرف الثمام اما الاول فلانهم لم يلتزموا ان كل لفظ
من الالفاظ القرآنية ايراد كل بحث يتعلق به في اول وقوعه بل قد يورد دون بعضها في اول وقوعه وبعضها في الثاني
والثالث بناء على ان كثرة الابحاث تقتضي تأخير بعضها الى مقام آخر غايته انهم يلتزمون ايراده في اوايل
وقوعه لا في اوله الحقيقي البتة كما لا يخفى على المتتبع واما الثاني فلان مراد المص من لفظ الماضي ما هو حقيقة
في المضي كما هو المتبادر ولا وجه لصرفه الى ما يشمل المجاز ايضا حتى يرد المحذور واما الثالث فلان المص انما ذكر
الاحتجاج بعد تفسير قوله ان الذين كفروا فلا شك ان مراده بلفظ الماضي صيغة كفروا ولا احتمال لان يريد
صيغة انذرتهم كما زعمه الباحث حتى يرد المحذور ويحتاج الى التفصي عنه بذلك التكلف قوله واجيب بانه
مقتضى التعلق قيل فيه بحث اذ ما احتجت به المعتزلة يقتضي السبق على الكلام نفسه لا على تعلقه وهو ظاهر اقول

فالهمزة وام قد انسلخ منهما معنى الاستفهام راسا فحينئذ
ان هذا الجاري على صورة الاستفهام ولا استفهام ونظيره
النوع من التوسع يجوز في الافعال الجبة كما في قولهم تسمع
بالمعيدي خير من ان تراه فان الفعل ههنا تسمع منزل
منزلة المصدر وهذا غيره انه دليل تقديره ان
ابن كمال

يعني انهم تشبثوا بسبوح المخبر عنه على نفس صيغة المعنى وعلى معناها الذي هو الاخبار عن المعنى ايضا فيلزم حدوث
نفس الكلام سواء كان عبارة عن اللفظ او المعنى لكنه مدفوع بان المراد ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال
والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة كما صرح به الثقات
فالمعنى القديم ههنا مجرد نسبة الكفر اليهم والمعنى المقارن له بمقتضى التعلق الحادث فلا محذور وهذا ما قاله الامام
الغزالي في قواعد العقائد من انه يقوم بذات الله تعالى ارسال نوح معنى العبارة عنه قبل ارساله انا نرسله وبعد ارساله
انا ارسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القائم بذاته لا يختلف وهو ارسال نوح في الوقت المعلوم
ومن الناظرين في المقام من زعم ان كلام المصنف ليس له وجه ظاهر وغاية العناية ان يحمل على ما قاله الامام وانت
خبير بان كلام المص ليس الا اجمال ذلك المقال ودعوى العناية في امثاله من ضيق العطن فكيف دعوى غايتها
ثم ان بعض المحققين اعتمد على ما تفرد به القاضي المحقق عضد الدين في مسئلة الكلام وحمل عليه عبارة المص وهو ان لفظ
المعنى تطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي
فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا
لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادث على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا
الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم
من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء
والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني
فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء
بالالسن محفوظ في الصدور وغير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة
ومتعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة انتهى وارتضاه
السيد السند في شرح المواقف قائلا هذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام
ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة لكن الحق ان ما ادعاه ذلك المحقق
من لزوم المفاسد لما اختاره الجمهور في حيز المنع اما الاول فلان من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر
لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلامه تعالى بمعنى انه ليس
صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده
في لسان الملك او في لسان النبي عليه السلام واوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فلا يتحقق الكفر في شيء
بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا واما الثاني والثالث فجوابهما انه لا نزاع في اطلاق
اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء
والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق هذين
اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان المخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق

الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد الاشكال في اللوح المحفوظ والاصوات
في لسان الملك صرح بهذا الكلام صاحب الشرح الجديد للتجريد واما ما اختاره المحقق فقد تردد فيه النحرير التفتازاني
بل غلب الانكار حيث قال في شرح العقائد هو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير المؤلف من الحروف المنطوقة
والمخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس
الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ
مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما وصرح صاحب الشرح الجديد للتجريد بانكار ذلك قائلا انه خارج
عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على البعض
نعم يمكن ان يصحح مختار المحقق بما حققه بعض الحذاق من ان عدم ترتب الاجزاء في اللفظ القائم بذاته تعالى ليس بمعنى
انه بين اجزائه ترتب وضعي وهيئة تأليفية اذ بدونه لا يكون الحروف كلمة ولا الكلمات كلاما بل بمعنى انه
ليس فيها ترتب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء بعض آخر كما في القراءة
لعدم مساعدة الآلة ويرشدك اليه وجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئاتها التأليفية
العارضة لمفرداتها ومركباتها محفوظة في نفسه محققة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض
وانعدامه عن نفسه والفرق بان وجود الحروف في ذاته تعالى بالوجود النفسي وفي نفس الحافظ بالوجود الخيالي
لا يضر بالاشتراك الذي قصد به التقريب الى الفهم وبهذا يضمحل ما قيل من انه اذا لم يكن بين اجزاء اللفظ
ترتب لا يوجد فرق بين لمع وملع ونظائرهما واما تأييد ذلك بانه اذا تلفظ ثلثة نفر مثلا حروف لمع
كل واحد منهم واحدا منها دفعة واحدة بحيث تسمع منهم بلا ترتب فلا شبهة في انه يلزم حينئذ انتفاء الهيئة
التأليفية في الوجود ويحتمل اللفظ حينئذ كلا من لمع وملع والى اصل ان الوجود الدفعي ينافي الترتب الوضعي الآتي الى النقوش
المكتوبة او المتخيلة والكلام ليس فيهما كما ذكره بعض المتأخرين فغير صحيح لان ما صوره انما يقتضي انتفاء
الهيئة التأليفية في الوجود الخارجي لا في الوجود النفسي والكلام في الثاني دون الاول ولا شك ان العقل يجوز
الوجود الدفعي في ذاته تعالى كما في خيال الحافظ حسبما عرفت فلا يستقيم حصره في النقوش المكتوبة والمتخيلة
وانما وقع التعرض للنقوش المخيلة تقريبا الى الفهم كما مر لا ان الكلام ثم ان المدقق الدواني قرر الاعتراض
بوجه آخر وهو ان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتب يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا
سيالة موجودة بوجود لا يكون فيها سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال ان الحركة توجد في بعض الموضوعات
من غير ترتب وتعاقب بين اجزائها وانت خبير بانه اذا قرر الاعتراض بهذا الوجه لا يندفع بالجواب المذكور
والاولى ان يجاب عنه ان من ادعى كون الالفاظ قديمة قائمة بذاته تعالى لا يسلم كونها من قبيل الاصوات لكونها
من اعراض الاجسام فلا يلزم كونها سيالة موجودة بوجود لا يكون فيه سيالة ويظهر ذلك مما قيل من ان المراد
باللفظ اللفظ القائم بذاته تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم بما عبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ
الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ

مناقضا كما صرح به في الحواشي الحسنية لشرح المواقف وغايته ان اللفظ الذي يحدث بالتلفظ به دال على اللفظ
القديم كما ان الحادث اسم للقديم دال عليه كما قالوا في اسماء الافعال من ان كل لفظ اسم لنفسه فلو جاز ذلك
فيها فلان يجوز فيما نحن فيه لظهور المغايرة بين الاسم والمسمى وبه يندفع ما اورده ذلك المدقق ايضا من ان الادلة
الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ
حكمه وبقي تلاوته لما عرفت من ان التلفظ ليس على ظاهره بل بمعنى الملفوظ اي ملفوظ القاري ولا شك ان النسخ
راجع اليه ثم انه ذكر في التزييف وجهين آخرين احدهما ان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهي
ولا خبر وانما يصير احد هذه الامور بحسب التعلق ولا ينطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى المقابل
للفظ بضرب من التكلف وثانيهما انه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري من الالفاظ وبين ما
يقوم بذاته تعالى باجتماع اجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف
الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقاري وما يقوم بذاته تعالى
حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة
الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية مجانسا لصفات المخلوقات اقول كلاهما مدفوعان اما الاول
فلان التعلق ازلي عند الشيخ كما صرح به في الحواشي الحسنية لشرح المواقف نقلا عن ابكار الافكار فلا بدع
فيصح ان يعتبر الكلام النفسي متكثرا في الازل بحسب تعلقاته فيه مع كونه واحدا في حقيقته فمراد القاضي
بالحروف والالفاظ القائمة بذاته تعالى والمعاني المختلفة بحسب تلك الكثرة الثابتة في الازل ولا منافاة
بين واحدية الكلام بحسب نفسه وكثرته بحسب تعلقاته فلا يكون اثبات تلك الالفاظ مخالفا لكلام
الشيخ واما الثاني فلانا نختار الشق الاول ونقول ان اراد بعدم كون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ عدم كونه
من جنس الفاظنا فهو مسلم لكن لا يضر بمقصود القاضي وهو اثبات الفاظ قديمة غير الفاظنا وان اراد به
عدم صحة اطلاق الالفاظ على ما يقوم بذاته تعالى فممنوع لم لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين ما يقوم بذاته تعالى
وبين ما يقوم بنا وبعد اللتيا والتي فيرد على القاضي انه انما اختار هذا المذهب هربا عما في مذهب الجمهور
من لزوم المفاسد على زعمه مع انه يلزم على ما عرفت وقوعه فيما هرب عنه اذ لما كان اللفظ القديم ما هو قائم
بذاته تعالى دون ما يتلفظ به القاري يلزم عدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف وعدم المعارضة
والتحدي بما هو كلام الله حقيقة وعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة بل لا يصح قوله وهو مكتوب في المصاحف
مقروء بالالسن محفوظ في الصدور اذ لا يستقيم اطلاق واحد من هذه الاشياء على اللفظ القديم وانما يستقيم
اطلاقه على لفظنا الحادث اللهم الا ان يقال لم لا يجوز ان تدل نقوش الكتابة والصور المحفوظة على الالفاظ
القديمة رأسا كما تدل على الفاظنا الحادثة فيكون تلك النقوش والصور مشتركة بين القديم والحادث
كلفظ القرآن على مذهب الجمهور فاللفظ القديم مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور فلهذا لا يلزم عدم
تكفير من انكر كلامية ما بين الدفتين وعدم كون المحفوظ كلامه حقيقة لكن المقروء بالالسن ليس الا لفظنا الحادث

الحادث فلا يصح اطلاقه على اللفظ القديم ويبقى لزوم عدم المعارضة بما هو كلام الله حقيقة وعدم كون المقروء
كلامه حقيقة ولك ان تقول لا نسلم ان المقروء بالالسن ليس الا لفظنا الحادث بل اللفظ القديم ايضا
مقروء فان قراءة الدال قراءة للمدلول فينتفي المحذوران ثم انك اذا تحققت مقالة القاضي وعرفت
ما لها وما عليها ظهر عندك ان مسلكه ليس اولى من مسلك الجمهور فلا يتجه ما فعله بعض المحققين من حمل كلام
المصنف على ذلك المسلك مع ظهور صحته على مسلك الجمهور واعلم ان ما ذكرناه في تحقيق مراد القاضي
وما يتفرع عليه نقضا وابراما هو ما يقتضيه عبارته بحسب جلي النظر واما ما تقتضيه بحسب دقيقه فهو انه
ليس ههنا لفظان احدهما قديم والآخر حادث دال عليه بل انما يتعلق تلفظنا الحادث رأسا باللفظ
القديم ومع هذا لا يرد عليه الوقوع فيما هرب عنه كما لا يخفى على المتأمل واما ما نقل في الحواشي الحسنية من ان القول
بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ به تناقض فمدفوع بانه لا يلزم من حدوث التلفظ حدوث ذات الملفوظ
وانما يلزم حدوث صفة عارضة له بحسب قصور الآلة وهي التعاقب الخارجي فالتلفظ بالملفوظ القديم عبارة
عن الاتيان به على كيفية له حادثة تقتضي انقلاب كونه دفعيا في حقيقته بكونه متعاقب الاجزاء في الخارج
وبالجملة فالمعبر عنه الذي هو اللفظ قديم دفعي والمعبر به الذي هو الكيفية حادثة تدريجي ولا منافاة بينهما
واذا تقرر هذا فلا يصح حمل كلام المصنف عليه كما فعله ذلك البعض لان مدار كلامه على قدم المعنى وحدوث اللفظ
كما هو الظاهر من كلام الغزالي وهو الذي يقتضيه ما ذهب اليه ابن سعيد وكثير من المتقدمين من قدم المعنى وحدوث
تعلقه لا على قدم المعنى واللفظ معا كما اخذه القاضي من عبارة الشيخ وهو مقتضى ما نقله الآمدي عن الشيخ من قدم
المعنى وقدم تعلقه معا والحق ان قدم التعلق محل بحث اذ اعترض بانه اذا كان التعلق قديما فالامر والخبر في الازل
بلا مأمور ولا سامع فهو سفه واجيب بان ذلك في لفظنا واما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب العلم
من ابن سيولد ثم زيف الجواب في شرح المواقف من ان ما نجده في ذلك الطلب هو العزم عليه لا نفسه
وهو ليس بسفه اما نفسه فلا شك في كونها سفها لكن دفع بان مقتضى ذلك ان يكون النبي عليه السلام
لم يأمر بشيء بل عزم على الامر فقط بالنسبة الينا وفساده واضح ثم ان السفه مسلم ان كان مقصود الامر
الاتيان بالمطلوب حال عدم المأمور واما ان كان مقصوده الاتيان به حال وجود المأمور فكلا واحتج
الى وجدانك فيمن اشرف على الموت وقال لقومه قولوا لابني الذي سيولد ان اباك امرك بالتعلم هل
المتحقق هناك الطلب ام العزم عليه اقول لم لا يجوز ان يكون امر النبي عليه السلام الاصحاب على وجه يسري حكمه
لمن تبعهم فالاصحاب مأمورون حقيقة ونحن مأمورون مجازا ولا نسلم الفساد فيه وبالجملة تحقيقه الامر
مقتضية لوجود المأمور فيكون امر المعدوم سفها البتة واما طلب الاتيان من المعدوم حال وجوده فيحتاج التجوز
في الامر والوجدان يقتضي فيمن اشرف على الموت بان مراده اخبار قومه لابنه بما هو مراد ابيه فيقولون له
امرك ابوك بمعنى اراد ابوك منك وغاية العناية ههنا ما حكاه النحرير في شرح المقاصد قائلا الاقرب
ما ذكره امام الحرمين وهو انه لم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما
في سائر الصفات وانه كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى هذا والذي انتهى اليه رأيي في تحقيق

مراد الشيخ هو ان المعنى قديم وكذا اللفظ العاري عن الهيئات العارضة له بحسب حدوث الاجسام من الآلات
الجسمانية والازمنة المختلفة فاللفظ الذي يتلفظ به زيد وعمرو قديم وواحد حقيقة لكن هيئته التلفظية
الحادثة بلسان زيد وحلقه وشفته غير هيئته الحادثة بلسان عمرو وحلقه وشفته كيف لا وقد انعقد
الاجماع على ان القرآن واحد لا يغيره اختلاف القراءات الحادثة بحسب اختلاف القراء وان اللفظ الارسال
مثلا قديم ويعرض له بحسب الازمنة هيئة المضارع قبل ارسال نوح وهيئة الماضي بعدها ولفظ الايمان
قديم ويعرض له هيئة الاخبار بعد وجود المؤمنين وهيئة الامر عند وجود الذين لم يؤمنوا فاللفظ المعروض
للهيئات قديم مع حدوث الهيئات فهو مقروء بالالسن مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور
متحدى به بدون التأويل في شيء منها فان قلت كيف يكون اللفظ قديما وقد اطبق الحكماء والمتكلمون
على ان الحرف كيفية عارضة للصوت ولا شك في حدوث الصوت فكذا كيفيته والقول بان ما يتلفظ
من حروف الفاظنا حادث عارض للصوت وما يتلفظ به من الحروف القرآنية قديم والصوت عارض له
تحكم ظاهر قلت ان للفظ وجودا في نفس الامر ووجودا بحسب التلفظ فهو قديم بوجوده النفس الامري
غير عارض للصوت وحادث بوجوده التلفظي عارض له ويعبر بوجوده الثاني عن وجوده الاول فالقول
بعروض الحرف للصوت مبني على الوجود الثاني ولا يقدح في قدمه بالوجود الاول واشار الى تحقيق ذينك الوجودين
هو انك اذا قرأت شعر المتنبي حكم السامعون بانه شعر المتنبي لا شعرك فلو لم يكن له وجود سوى ما
تحدثه بصوتك لكان هو شعرك لا شعر المتنبي فظهر ان كل لفظ يصدر منا ان كان له من قبل وجود قديم اما
قدما حقيقيا او بالنسبة الينا كالشعر المذكور فهو موجود بوجود تلفظي حادث يعبر به عن وجوده النفس امري
القديم واذا لم يكن له وجود من قبل بل احدثناه بتلفظنا فوجوده النفس الامري متحد بوجوده التلفظي
ثم اذا قرأه الآخر ثبت له الوجودان ثم اعلم اني بعد ما حررت المبحث بعثني فرط الانصاف الى انه لا ينبغي
لذي الفطرة السليمة ان يدعي قدم اللفظ لاحتياجه الى هذه التكلفات وكذا كون الكلام عبارة عن المعنى
القديم لركاكة توصيف الذات به كيف ومعنى قصة نوح مثلا ليس شيئا يمكن اتصاف الذات به الا بتمحل
بعيد فالحق الذي لا محيد عنه هو ان المعاني كلها موجودة في العلم الازلي بوجود علمي قديم لكن لما كان في ماهية
بعضها داعية البروز في الخارج بوجود لفظي حادث حسبما يستدعيه حدوث الحوادث فيما لا يزال
اقتضى الذات اقتضاء ازليا ابراز ذلك البعض في الخارج بذلك الوجود الحادث فيما لا يزال فهذا
الاقتضاء صفة قديمة للذات اتصف هو بها في الازل مسماه بالكلام النفسي واثره الذي هو ظهور المعنى
القديم باللفظ الحادث انما يكون فيما لا يزال والمغايرة بينه وبين صفة العلم ظاهرة وهذا هو غاية الغايات
في هذا الباب والحمد لله على ما خصني بالهامه من بين ارباب الالباب

للمولى المرحوم قنی زاده

قال الله تعالى ولهم عذاب اليم قال العلامة ابو السعود اي مولم وهو اليم كوجيع وهو وجيع وصف به العذاب
للمبالغة كما في قولهم تحية بينهم ضرب وجيع على طريقة جد جده فان الالم حقيقة للمولم والمضروب كما ان الجد

ثم ان الجد للجاد وقيل هو بمعنى المولم كالسميع بمعنى المسمع وليس ذلك بثبت كما سيجيء في قوله تعالى بديع السموات والارض
هذا كلامه اقول هذا وعد بلا وفاء فان ما سيجيء منه في قوله تعالى بديع السموات والارض في سورة البقرة قال ولا نتيجة
فان البديع كما يطلق على المبتدع يطلق على المبدع نص عليه اساطين اهل اللغة وقد جاء بدعه كمنعه بمعنى انشأه كابتدعه
كما ذكره في القاموس وغيره ونظيره السميع بمعنى المسمع في قوله من ريحانة الداعي السميع هذا كلامه في السورتين فانظر
فيه هل ترى فيه ما يدل على انه ليس بثبت اليس يدل على انه بثبت ووارد على ما ذكره ائمة اللغة وفي كلام القاضي
ايضا خرازة حيث اختار في سورة البقرة في تفسير البديع ما مر منه في سورة الانعام بقوله وقيل معناه المبدع
ثم قال وقد سبق الكلام فيه اشارة الى ما ذكره في سورة البقرة فانظر فيما ذكره في السورتين ليظهر لك ما قلته فحق
القول ان الكلام لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا تأمل

لابن صدر الدين رحمه الله

قال القاضي واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض ما نكتة قوله في الارض وليس هذا مثل قوله تعالى وما لهم في الارض من ولي
ولا نصير لان معناه في الارض كلها فلو لم يأت به لاحتمل ان يكون خاصا ببعض الارض اقول لعل السر فيه كمال التشنيع
والتنفير عن ذلك الفساد واما بتصوير ان اثره لا يختص ببلدة دون اخرى ولا اقليم دون آخر بل يعم سائر بقاع
الارض كيف لا وهو الكفر وما يترتب عليه من الافعال الشنيعة مع الاشارة الى ان قرين المؤمنين بكونهم بايمانهم
وما يتبعه من الاعمال صلاح الارض كلها واما بالتنبيه على انه واقع في دار مملكته بمنعم اسكنهم بها دخولهم في نعمها
فيكون اقبح انواع الفساد واقبح خلق الله من بات عاصيا لمن بات في نعمائه يتقلب

لسري الدين رحمه الله من رسالة الاسولة

قال المولى الباحث البحث الخامس قال القاضي واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية تفهم من صراحة هذه الآية
ان الكفرة الفجرة يظهرون الايمان عند ملاقاة المؤمنين والمفهوم من قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس
قالوا انؤمن كما آمن السفهاء الآية انهم يظهرون الكفر عند الملاقاة لان امر آمنوا بدون الملاقاة لا يتصور
وهو ظاهر فيفهم من هذه الآية انهم عند الملاقاة يظهرون الكفر والمفهوم من قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا الآية
اظهار الايمان لا اظهار الكفر فما وجه التوفيق بينهما قال المجيب قال العلامة الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف
في تقرير معنى قوله انهم في النصيحة من وجهين القبيح ما كانوا عليه لبعده من الصواب وجره الى الفساد والفتنة
تبصيرهم الطريق الاسد من اتباع ذوي الاحلام ودخولهم في عدادهم اي المؤمنون المنافقين في النصيحة
من جهة النهي عن الفساد والامر بالايمان تخلية عما لا ينبغي وتحلية بما ينبغي وفيه اشارة الى ان الامر بالايمان
هم المؤمنون لا المنافقون بعضهم لبعض فيما بينهم على ما ذكر في بعض كتب التفسير لكن ينبغي ان يكون قولهم انؤمن
كما آمن السفهاء مقولا فيما بينهم لا في وجوه المؤمنين والا لكانوا مجاهرين لا منافقين فيخرج من هذا جواب ما اورده
صاحب البحث ويحصل التوفيق بين الآيتين وانما يتعذر التوفيق ان لو قيل واذا قال لهم المؤمنون آمنوا
كما آمن الناس قال لهم المنافقون انؤمن كما آمن السفهاء يقول الفقير يرد عليه ان ظاهر كلام العلامة التفتازاني
انه قال في المطول اذا الشرطية هي بعينها الظرفية استعملت استعمال الشرط ولا شك ان قولنا اذا فوت

قرأت القرآن يفيد معنى لا اقرأ القرآن الا اذا خلوت سواء حصل ذلك باعتبار مفهوم الشرط او باعتبار التقديم يفيد الاختصاص فيفهم منه انه يكون قولهم انؤمن كما آمن السفهاء مختصا بحال قول المؤمنين لهم آمنوا فيلزم شيئان الاول المجاهرة بالكفر والثاني ان لا يصدر عنهم هذا القول في غير هذا الوقت ويمكن دفعهما بتأمل فليتأمل ثم قال المولى المجيب ثم يتوجه الاشكال على صاحب الكشاف حيث قال فكانه من جوابهم ان سفهوهم اي نسبوهم الى السفه لانه صرح بان المنافقين جاهروا المؤمنين بالتسفيه فلا يكون ذلك الا لخطابهم بقولهم انؤمن كما آمن السفهاء اي كما امنتم وانتم السفهاء او كما آمن الطائفة العلانية وهم السفهاء فيلزم منه المجاهرة بالكفر مع ان الآية الاولى اعني قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا ينبئ انهم يجاهرون بالايمان دون الكفر يقول الفقير لا اشكال على صاحب الكشاف لانه لم يصرح بان المنافقين جاهروا المؤمنين بالتسفيه بل في عبارته توهم هذا المعنى وهي قوله من جوابهم بناء على كون الجواب ما يقال عند المواجهة ورد هذا الوهم بان كون الجواب بهذا المعنى موقوف على النقل من اهل اللغة ولا وجود له في كتبها الظاهر انه مخالف لاستعمال الثقات فان الخلف يطلقون لفظ الجواب على رد كلام السلف من غير نكير فتدبر

للمولى علي العلائي رحمه الله

قال تعالى فما ربحت تجارتهم ترشيح للمجاز لما استعمل الاشتراء في معاملتهم اتبعه ما يشاكله تمثيلا لخسارتهم ونحوه ولما رأيت النسر عز ابن داية وعشش في وكريه جاش له صدري التجارة طلب الربح بالبيع والشراء والربح الفضل على رأس المال ولذلك سمي شفافا واسناده الى التجارة وهو لاربابها على الاتساع لتلبسها بالفاعل ولشابهتها اياه من حيث انها سبب الربح والخسران قاضي ذكر الربح والتجارة ترشيح للمجاز وهو ان يقرن بالمجاز ما يلائم المعنى الحقيقي ومعنى خسرت تجارتهم لان عدم الربح وان كان اعم من الخسران لوجود الواسطة بينهما لكن المقام يخصصه به لان المقصود ذم المبايعين والذم في الخسران آكد من عدم الربح وانما كنى عن الخسران بنفي الربح للتصريح اولا بانتفاء ما هو مقصود من التجارة والدلالة ثانيا على اثبات ضده والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء والربح هو الفضل على رأس المال واسناده الى التجارة اثباتا ونفيا لتلبسها بصاحب التجارة مجاز وذلك لانه اذا اسند المتكلم امرا الى آخر على قصد انه ثابت له او منفي عنه بالحقيقة فذلك الاسناد حقيقة عقلية سواء كان ثابتا له او منفيا عنه في الواقع او لا واذا اسنده اليه على قصد انه ثابت لآخر او منفي عنه بالحقيقة لكنه اسنده اليه لانه من ملابساته فذلك الاسناد مجاز عقلي سواء كان ثابتا له او منفيا عنه في الواقع او لا فاذا قلت مثلا صام نهاري او ما صام نهاري وقصدت بذلك اثبات الصوم للنهار او نفيه عنه بالحقيقة فذلك الاسناد حقيقة عقلية لكنه في صورة الاثبات غير مطابق للواقع وفي صورة النفي مطابق واذا قصدت اثبات الصوم لنفسك او نفيه عنها لكنك اسندته الى النهار فانه من ملابساتك فان كنت صائما في ذلك النهار واثبت الصوم للنهار على قصد اثباتك لنفسك بناء على انه ملابسك فذلك اسناد مجازي مطابق للواقع لانه في قوة اثباته لنفسك وان نفيته عنه في ذلك الحال فذلك الاسناد ايضا مجاز عقلي لكنه غير مطابق للواقع مع انه منفي عنه حقيقة لانه في قوة نفي الصوم عن نفسك والتقدير انك صائم وان لم تكن صائما في

ذلك النهار واثبت له كان اسنادا مجازيا كاذبا لا لكونه غير صائم في الواقع بل لانتفاء العموم عنك لانه في قوة اثبات الصوم لنفسك وان نفيته عنه كان اسنادا مجازيا صادقا لان العموم منتف عنه في الواقع بل لكونه منتفيا عنك لانه في قوة نفي العموم عن نفسك فظهر من هذا ان اسناد الربح الى التجارة نفيا من غير ارجاع نفيه الى فعل ينوب مجازا لان المقصود نفيه عن التاجرين وانما نفي عن التجارة لملابستهم اياها كما وقع في كلام بعض شارحي الكشاف من ان التجوز في هذه العبارة باعتبار ملاحظة النفي اولا مع الربح ثم اسناد انتفاء الربح الى التجارة وجعل الانتفاء بمعنى الخسران حتى صار معنى ما ربحت خسرت فان المجاز اسناد الخسران الى التجارة لانتفاء الربح عنها فمما لا حاجة اليه بل لا صحة له كما يظهر بالتأمل الصادق فاحسن وكذا ما قيل ان فرقا بين نفي اسناد الفعل واسناد نفي الفعل فان اعتبر اسناد الفعل ثم نفي فحقيقة وان اعتبر نفي الفعل ثم اسند فمجاز فان مناط كون الاسناد حقيقة او مجازا وقوعه في صورة النفي والاثبات الى ما هو له في قصد المتكلم والى ما يلابسه سواء كان نفي الاسناد او اسناد النفي تم

ملا جلال الدواني رحمه الله

قال المولى الباحث البحث الخ قال صاحب الكشاف في قوله تعالى او كصيب من السماء الآية انه عطف على قوله كمثل في قوله تعالى كمثل الذي استوقد نارا وعدل البيضاوي عن ذلك وقال او كصيب عطف على الذي استوقد ثم اوجه عدوله وصحته وقال المجيب اما قوله ان صاحب الكشاف قال بعطف او كصيب على كمثل في قوله تعالى كمثل الذي استوقد نارا ان اراد انه صرح بذلك فمن البين انه خلاف الواقع وان اراد انه يفهم من كلامه انه يقول كذلك بناء على انه قدر ذوي ثم قدر المثل اذ لولا ذلك لم يحتج الى تقدير المثل لانه مذكور في المعطوف عليه فحينئذ لا يبعد ان يكون هذا المعنى سببا لعدول البيضاوي الى القول بالعطف على الذي استوقد لئلا يلزم تقدير المثل في المعطوف لا يقال هو ايضا قدر المثل لانا نقول ذلك اظهار لما في المعطوف عليه لا تقدير المحذوف وليس لك ان تقول لا صحة لعطفه على استوقد لانه يكون تقدير الكلام حينئذ او كمثل كصيب لان البيضاوي اختار ذلك لما صح المعنى وان لم يلاحظ جانب اللفظ وهم يميلون مع المعنى ميلا بينا كما ذكره صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم وقرر ذلك بقوله من ذلك قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن وانه كان ظاهر اللفظ على ما لا يصح من عطف الاسم على الفعل ينبغي ان قاعدة اللفظ تقتضي ان لا يصح العطف وان تشرب على لا تأكل لكونه عطف الاسم على الفعل لكن صح العطف نظرا الى المعنى لان المعنى لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن هذا ما لاح لي في وجه عدول البيضاوي الى اختياره ولم يدل عليه ووجد خيرا منه فليأت به ان كان من العباد قيل يقول الفقير في كل من كلامي الباحث والمجيب بحث اما في الاول فلان صاحب الكشاف لم يقل بان او كصيب من السماء عطف على مجرد كمثل بل قال العطف احد التمثيلين على الآخر حيث قال فان قلت لم عطف احد التمثيلين على الآخر بحرف الشك واما في الثاني فمن وجهين الاول ان ذكر المثل في كصيب لا يوجب عطفه على مجرد كمثل لجواز ان يكون اظهارا لما في المعطوف عليه كما حمل عبارة البيضاوي عليه لا لتقدير المحذوف فلا يصح الاستدلال به عليه الثاني ان التزام تقدير المثل اولى لتخلفه من التزام زيادة الكاف والارتكاب الى القول بالميل مع المعنى الخ

لا يوجد وجه العدول بكث لا وجه الصحة ايضا لان ترك الاولى غير صحيح عند البلغاء فكيف في كلام الحق سبحانه المنزه عن كلام الخطباء

والصواب في الجواب انه يقال بعد تسليم وقوع هذه العبارة من البيضاوي لا عن الناسخ سهوا الحذف لفظ

كمثل انه لم يصرح بعطف او تعقيب على الذي استوقد بل قال بعد نقل الاية عطف على الذي استوقد فقوله عطف خبر مبتدأ

حذف اعتمادا على فهم السامع الكلام ووضوح المقام وذلك المبتدأ لا يجوز ان يكون مجموع او كصيب لانه ليس معطوف

وذلك ظاهر ولا كصيب للزوم زيادة الكاف والارتكاب الى تاويل بعيد في كلام الله تعالى من غير ضرورة تدعوا

اليه فتعين انه يكون مجرد صيب على ان يكون الاية من قبيل عطف المفردات على المفردات كما صرح بنظايره

في كتب النحو فيكون الكاف في كصيب مرفوع المحل معطوفا على الكاف في كمثل والمثل المقدر معطوفا على المثل المذكور

والصيب على الذي استوقد فالتزمنا في عبارة البيضاوي التاويل المشهور لئلا يلزم في كلام الله تعالى التاويل

المشهور هذا وجه الصحة واما وجه العدول عن الاول افادة كمال الارتباط بين الجملتين فان الارتباط بين

المفردات تقتضي الارتباط بينهما بدون العكس وايضا الاشارة الى قوة ما ذهب اليه صاحب المفتاح مخالفا

لصاحب الكشاف من وجوب اعتبار المثل فان الصيب اذا عطف على الذي يشاركه في معمولية المثل فيجب اعتباره

قطعا وقد اختاره صاحب الكشف ايضا وقال الحق ما ذهب اليه الامام السكاكي لان التركيب انما استفيد

من تشبيه القصة بالقصة اما ان ذوي القصة في الاول هم المنافقون وفي الثاني اصحاب الصيب فمما لا نزاع فيه

ثم قال وتحريره ان تقدير مثل لا بد منه للعطف على السابق ولم يقدر ذوي الاستقامة اضافة المثل لان التشبيه

تسوق الى ذلك هذا وان امكن اضافة القصة الى كل من الاجزاء التي لها دخل فيها لكن الاضافة الى اصحابها حقيقية

والى الباقي مجازية الى هذا عبارة صاحب الكشف فليتامل في هذا المقام فان قد صحبت شيئا حاني ثم قال المولى المجيب

وههنا بحث اخص من هذا البحث المتعلق بحديث العطف ومعنى المعطوف والمعطوف عليه وهو ان صاحب الكشاف

قال فان قلت هل يسمى ما في الاية استعارة قلت مختلف فيه والمحققون على تسميته تشبيها بليغا لا استعارة

لان المستعار له مذكور وهم المنافقون والاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ويجعل الكلام خلوا صالحا

لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه لولا دلالة الحال او فحوى الكلام هذا ما في الكشاف فيه بحث اذ لا مانع

ان يمنع صلاحية الكلام على تقدير عدم القرينة لارادة المعنى المجازي فقال التفتازاني رحمه الله ويمكن الجواب بانه مبني

على دخول المشبه في جنس المشبه به حتى كانه من افراده يصلح له اللفظ كما يصلح لافراده الحقيقية على تحقيق ما قاله التفتازاني

وان لم يندفع الاشكال بما قاله فهو يندفع لا بد من بيانه قول الفقير في تحقيق مراد التحرير مطابقا للقواعد ان الاصول

ان مقصوده من دخول المشبه في جنس المشبه به اعتبار العلاقة بينهما ولما كان الاول مستلزما للثاني عبر به عنه

فان اللفظ اذا استعمل فيما وضع له يدل عليه قطعا واذا استعمل في غيره مع العلاقة والقرينة المانعة عنه يدل

على هذا الغير ايضا قطعا واما اذا انتفى القرينة ووجد العلاقة وهذا هو الذي عبر عنه التجريد بدخول المشبه في جنس المشبه به

فيصلح اللفظ لكل من المعنى الحقيقي والمجازي اما الحقيقي فلانتفاء القرينة واما المجازي فلوجود العلاقة المجوزة لدخول

الافراد المجازية في جنس الافراد الحقيقية دخولا يصح اطلاق اللفظ على تلك الافراد فاتضح اندفاع الاشكال بما قاله

فان قيل سلمنا ان ما قاله التحرير يدفع البحث بهذا التجريد لكن ما قاله لا يخلو عن غموض واشكال حتى حملوه على الضعف والاختلال

القران معجز للثقلين يعني الانس والجن دل على ذلك قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران في البلاغة والفصاحة وحسن النظم وسداد المعنى لا ياتون

بمثله ولما كان الاجتماع على امر قد يكون لا بدون مظاهرة بعضهم لبعض كاجتماع المجتهدين على حكم شرعي قال ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا اي لعجزون عن الاتيان بمثله على اي حال كان

واما انه معجز ايضا للملك ففيه اشتباه حتى قال الامام البيضاوي في تفسير الاية المذكورة ولعله لم يذكر الملائكة لان اتيانهم بمثله لا يخرجه عن كونه معجزا والحق انه معجز له ايضا دل على ذلك

قوله تعالى افلا يتدبرون القران تدبر الامر تامله والنظر في ادباره وما يؤول اليه عاقبته ومنتهاه ثم استعمل في كل تامل سواء كان نظرا في حقيقة الشيء واجزائه او سوابقه واسبابه ولواحقه

واعقابه وانه كان الاشتقاق يدل على النظر في الادبار والعواقب خاصة ولو كان من عند غير الله كما يذهب عليك انه ينتظم كونه من عند الملك والجن ثم قال في التفسير ولو كان كلام

البشر لوجدوا فيه اختلافا كثيرا من جهة الفصاحة والبلاغة واما قال كثيرا لان الاختلاف في الجملة واقع في القران

فان بعضه نوع بعض في الاشتمال على انواع المزايا المتعلقة بالبلاغة وذلك لعدم مساعدة المقام فلا يورث قصورا في بلاغة الكلام فانه صريح في عجز غيره تعالى

عن اتيان الكلام على هذا النظام وما اتجه انه يقال لا كلام في عجز البشر فلا مخالفة له وحه تخصيص الثقلين بالذكر في قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن اشار اليه الجواب عنه بقوله

وعدم ذكر الملك مع الثقلين لا لانه قادر على الاتيان بمثله بل لان الفعل المذكور وهو التصدي لمعارضة كلام الله مما لا يليق بشانه فلا يناسب ان ينسب اليه فان الملائكة

معصومون لا يفعلون الا ما يؤمرون منه عفي عنه كتبه

عه

وايات التحدي كثيرة نزل اولا قوله فليأتوا بحديث مثله فكان التحدي بكل القران في ذلك الزمان فلما ظهر عجزهم نزل قوله قل فاتوا بعشر سور مثله فتحداهم بعشر سور ثم لما ظهر عجزهم عنها ايضا نزل قوله فاتوا بسورة من مثله فتحداهم بمقدار سورة منه فلما ظهر عجزهم عنه ايضا لزمتهم الحجة لزوما واضحا وانقطع القطع ما في النحو ونهذا التفصيل تبين ان حق الضمير في مثله ان يرجع الى المنزل لا الى المنزل عليه كما فهم التفسير في باب التحدي ومقتضى التنزل من الكل الى العشر ومن العشر الى الواحد للتوسيع فيه

منه رسالة قالها باشا زاده رحمه الله رحمة واسعة

والاختلال فمن ههنا وجه دفع ذا اخص منه واظهر قلنا بلى وهو ان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز فيمنع

صلاحية الكلام لارادة المعنى المجازي على تقدير عدم القرينة لكان وانما يكون كذلك لو قطع بانتفاء القرينة

وهذه فايدة لها تصريح في التلويح

للفاضل لعلي العلائي رحمه الله

قال تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا

عه

على عبدنا فاتوا بسورة من مثله المراد من الامر التعجيز لا طلب الاتيان بسورة من مثله لكونه محالا وقوله من مثله

متعلق بقوله فاتوا والضمير المجرور لعبدنا لا للموصول في ما نزلنا لانه يفضي الى ثبوت مثل هذا القران في البلاغة وعلو

الطبقة بشهادة الذوق والتعجيز انما يكون عن المأتي به فكان مثل هذا القران ثابت لكنهم عجزوا عن ان ياتوا منه

بسورة او صفة لسورة والضمير لعبدنا او للموصول لا يلزم المحذور السابق على هذا التقدير لان المعجوز عنه هو السورة

الموصوفة باعتبار انتفاء الوصف واما التعجيز باعتبار انتفاء المأتي منه فاحتمال عقلي لا يسبق الى الفهم ولا يبلغ

في استعمال البلغاء فلا اعتداد به

للفاضل حسن چلبي رحمه الله

كتب المولى السعيد افضل المتاخرين عضد الملة والدين وارسله الى مولانا الافضل النحرير فخر الملة والدين

الجاربردي طاب ثراهما وقد اشتبه لهم قول صاحب الكشاف من مثله متعلق بسورة صفة لها اي بسورة

كاينة من مثله والضمير لما نزلنا او لعبدنا ويجوز ان يتعلق بقوله فاتوا والضمير للعبد حيث جوز في الوجه الاول

كون الضمير لما نزلنا صريحا وحظره في الثاني تلويحا فليت شعري ما الفرق بين فاتوا بسورة كاينة من مثل ما نزلنا

وفاتوا من مثل ما نزلنا بسورة وهل ثم حكمة خفية او نكتة معنوية او تحكم بحت بل هذا مستبعد من مثله

فان رأيتم كشف ريبه واماطة الشبهة فالانعام بالجواب انتم اجزل الثواب ان شاء الله تعالى اجاب

الجاربردي وقال جوابه ان قوله من مثله صفة سورة اي سورة كاينة من مثله والضمير لما نزلنا ومن للتبيين

او للتبعيض وزايدة عند الاخفش اي بسورة مماثلة للقران في البلاغة وحسن النظم او لعبدنا ومن للابتداء

اي سورة كاينة ممن هو على حاله من كونه بشرا اميا لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم او صلة فاتوا والضمير للعبد

ولا يجوز ان يكون للمنزل اذا كان من مثله متعلقا بقوله فاتوا لان المعنى فاتوا من مثل القران بسورة فيفهم ان القران

له مثل في الوجود وهو غير سديد لان مثل القران لم يوجد

للعلامة الجاربردي رحمه الله

قال تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات قال صاحب الكشاف البشارة الاخبار بما يظهر

سرور المخبر به ومن ثم قال العلماء اذا قال لعبيده ايكم بشرني بقدوم فلان فهو حر فبشروه فرادى عتق اولهم

لانه هو الذي اظهر سروره بخبره دون الباقين ولو قال مكان بشرني اخبرني عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه

انتهى وقال الامام البيضاوي البشارة الخبر السار فانه يظهر اثر السرور في البشرة ولذلك قال الفقهاء

البشارة هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرني بقدوم ولدي فهو حر فاخبروه فرادى عتق اولهم

ولو قال من اخبرني عتقوا جميعا انتهى وفي شروح الكشاف ان قوله فرادى اشارة الى انهم لو اخبروه معا

عتقوا كلهم لانهم جميعا بشروه وتبعهم شراح القاضي واقول هذا لا يصح في توجيه كلام البيضاوي اما اولا فلانه اخذ
الاولية في مفهوم البشارة فيما نقله عن الفقهاء وثانيا انه غير كلمة ايكم في عبارة الكشاف الى كلمة من فمن بشر
بمعنى من اخبر اولا وقد تقرر في الاصول ان العام اما ان يتناول مجموع الافراد بان يكون متعلق الحكم المجموع
الاحاد لا كل واحد على الانفراد وحيث يثبت الاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط والقوم واما
ان يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول او على سبيل البدل ومعنى التناول الشمولي ان يتعلق الحكم بكل واحد مجتمعا
مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا
او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم ومعنى التناول البدلي ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق
بواحد اخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة
معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق فمن بشر على تقدير كونه بمعنى من اخبر
اولا على ما يقتضيه كون البشارة بمعنى الخبر الاول يكون من قبيل من دخل الحصن اولا فلو اخبروه جميعا لم يعتق
واحد منهم بخلاف ايكم بشر فان عموم اي بالصفة وقد صرح ائمة الاصول بانه اذا قال اي عبيدي ضربك
فهو حر فضربوه جميعا معا عتقوا جميعا للمولى صدر الدين راحم رحمه الله

قال القاضي في تفسير قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا بيان نعمة اخرى مرتبة على الاولى فانها الاولى
مرة بعد اخرى قيد للخلق فانه تعالى خلقهم كذلك مرة في الدنيا ومرة في الآخرة وهذه اي النعمة الاخرى خلق ما يتوقف
عليه بقاؤهم اقول هنا بحث وهو ان ترتب هذه النعمة على الاولى لا يصح لوجهين احدهما ان الترتب يقتضي التاخر
والاولى الحصول الثاني في الآخرة فكيف يتاخر عنه النعمة الدنيوية وثانيهما ان النعمة الاخرى اذا كانت خلق ما يتوقف
عليه بقاؤهم كانت متقدمة على بقائهم بلا مرتبة فيكون متقدمة على الاحياء الثاني لتاخره عن البقاء الاول فلا يتصور
ترتبها على الاولى لتقدمها على ما قبلها اخرها ويمكن ان يقال المراد بالترتب الترتب بالنظر الى القصد لا الوجود فان الاولى
لما كانت هي المقصودة بالذات والثانية انما قصدت لاجلها صح اعتبار الترتب القصدي وهو لا ينافي التقدم
الوجودي على ان فائدة الثانية هو الاستنفاع والاستدلال انما يظهر بعد الاولى كسب الدارين وعدها نعمة
انما هو باعتبار الفائدة فتدبر بتوسط او بغير وسط اشارة الى دفع ما يقال ان الاية الكريمة تدل على ان كل
ما في الارض خلق لاجل انتفاع الانسان به ومعلوم ان في الارض كثيرا مما لا نفع له فيه كالحيات والعقارب
والسموم ونحو ذلك وتقرير الدفع ان الاشياء الضارة في الظاهر لكل نوع منها خاصية فيها نفع للانسان
بالذات او بالواسطة فان الحيات غذاء للنطي وهو غذاء للانسان والعقارب واشباهها غذاء
للدجاج وهو غذاء للانسان والسموم يدفع الاغذاء فاجزاء العالم اذا تاملتها اما ملبس للانسان او لها
مدخل فيه واما مسكن له او لها مدخل فيه او غذاء له او لها مدخل فيه او دواء له او لها مدخل فيه وذلك ظاهر
في انواع الاشياء واجناسها واما ما يقع جزئيا فلا حاجة لنا اليه ولذا قال حكماء الاسلام ليس في العالم شيء ضار بالاطلاق
باعتبار الاضافة او دينكم عطف على دنياكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما يلايمها من لذات الآخرة

الآخرة وآلامها قال صاحب الكشاف واما الانتفاع الديني فالنظر فيه وما فيه من عجائب الصنع الدالة على الصانع
القادر الحكيم وما فيه من التذكير بالآخرة وبثوابها وعقابها ولا يخفى ان عبارة المص احسن من هذا لانه يحتاج الى التاويل بان مراده
بالنظر ما يتادى اليه النظر ويحصل لهم من معرفة المبدا بالنظر في عجائب الصنع ومعرفة بالنظر فيما فيه من التذكير بالآخرة وثوابها
باعتبار اشتماله على اسباب الانس فانها انموذج نعيم الجنة وبعقابها باعتبار اشتماله على اسباب الوحشة
التي هي انموذج عذاب النار على ان فيه العطف على الضمير المجرور بلا اعادة الجار فان قوله ما فيه عطف على ضمير فيه لا على وجه
الغرض عطف على لاجلكم وانتفاعكم يعني ان كون لكم بمعنى لاجلكم ليس على وجه الغرض فان الفاعل لغرض مستكمل به لان الغرض
علة لعلية العلة الفاعلية فلو كان للفعل غرض لاحتاج في عليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به بلا مرية فهكذا اجيب انه يفهم
هذا الكلام فانه فائدة خلا عنها كتب الكلام بل على انه كالغرض من حيث انه اعقبه الفعل ويناسبه ما قالوا ان افعال
الله تعالى معللة بالحكم والمصالح وان لم يعلل بالاغراض والعلل الغائية وهي يقتضي اباحة الاشياء النافعة كذا في الكشاف
ايضا واعترض عليه بانه مذهب فرقة من المعتزلة بنوه على التحسين والتقبيح واجيب بانه مذهب جماعة من اهل السنة
الشافعية والحنفية واختاره الامام الرازي في محصوله وجعله من القواعد الكلية فليس المذهب مختصا بهم كما زعم
ويؤيده كلام المص ايضا فانه من اكابر اهل السنة ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض لاسباب عارضة معتبرة في الشرع
كالشراء والهبة والاجارة والنكاح ونحو ذلك فان الاصل كثيرا ما يترك لوجود الصارف عنه ولما استدل الاباحية
بهذه الاية الدالة على انه تعالى خلق ما في الارض للكل على عدم جواز اختصاص احد بشيء رده بقوله فانه يدل على ان الكل
من حيث هو الكل من حيث هو كل وهذا لا ينافي اختصاص البعض بالبعض لموجب لان كل واحد كينا في الاختصاص
لا الارض لاستلزامه ظرفية الشيء لنفسه الا اذا اريد به جهة السفل فان الغبراء وما فيها واقعة في الجهات السفلية
كما يراد بالسماء جهة العلو فان قيل الجهات كيف تحددت علوا وسفلا ولم يكن سماء ولا ارض قلنا يكفي في التحدد جسم واحد
محيط بالكل كروي وكان موجودا وهو العرش على انه لا يجعل اليوم فرضيا يمكن ان يجعل الجهات وجميعا حال من الموصول
الثاني يعني ما وهو احتراز عن ضمير لكم فان مقام الامتنان يقتضي المبالغة في تكثير النعم لا المنعم عليه قصد اليها بارادته
اي جعل ارادته متعلقة بها تعلقا حادثا وهو ماخوذ من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا
اي توجه اليه بالاستقامة من غير ان يلوي على شيء اي يعطف عليه ويميل اليه واصل الاستواء طلب السواء واطلاقه
على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزاء الظاهر انه رد على الكشاف حيث قال ان الاستواء الاعتدال والاستقامة
يقال استوى العود وغيره اذا قام واعتدل ثم قيل استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير
ان يلوي على شيء ومنه استعير قوله تعالى ثم استوى الى السماء وتقريره انه اذا اراد بقوله الاستواء الاعتدال بناء
على ان اصله ذلك فليس كذلك لان اصله طلب السواء واطلاقه على الاعتدال للعلة المذكورة وان اراد انه محمول
عليه ههنا فظاهر البطلان لانه من خواص الاجسام فلا يصح استعماله في حقه تعالى اقول يرد عليه ان باب الافتعال لا يجيء
للطلب كما يجيء الاستفعال له على انه قال في تفسير قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم سواء اسم بمعنى الاستواء وانه لم يجيء
للاعتدال الا بالاصالة المطلقة فيكفي بصحة كلامهم كونه اصلا لا صحة غاية انه يكون له اصل ايضا ولا ضير فيه فليتامل
والاول هو كون استوى بمعنى قصد او نوع للاصل الظاهر انه اراد به طلب السواء لكن عرفت ما فيه فالوجه انه مراد به

استوى اليه كالسهم المرسل والصلة المعدى بها وهي الى فانه لو كان ثم بمعنى استوى لاستعمل على بدل الى والتسوية المترتبة
عليه بالفاء فان الاستواء بمعنى الاستيلاء والتملك يقتضي سبق وجود المستولى عليه والفاء يقتضي تأخر وجوده فيتنافيان
والمراد بالسماء هذه الاجرام العلوية ان اريد بالارض الغبراء او جهات العلو ان اريد بالارض جهة السفل قال النحرير
ابناء الجهات العلوية والسفلية والايام الستة او الاربعة قبل خلق السماء والارض مبني على التقدير والتمثيل اقول
لا حاجة اليه في الجهتين لان المراد بهما ما يسمى الآن بالعلو والسفل فكأنه قيل خلق لكم ما في الجهة السفلى الآن ثم استوى
الى ما في جهة العلو الآن نعم يحتاج اليه في الايام الستة او الاربعة لان اليوم زمان طلوع الشمس ولا شمس فيصار الى التقدير
ثم ان عبارة المص احسن من عبارة الكشاف حيث قال والمراد بالسماء جهات العلو اذ لا يظهر باعث على تفسيرها بها
بعد ما فسر الاستواء الى السماء بالقصد اليها بمشيئته وارادته فانه لا يقتضي سبق الوجود ليرد الاشكال قوله ثم لعله
لتفاوت ما بين الخلقين الخ يعني انه للتراخي الرتبي فانه كثيرا ما يجي لهذا المعنى وسيأتي ما اورد عليه بانه يدل على تأخير
دحو الارض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتسويتها فيه رد على الكشاف حيث قال فان قلت اما ينافي قوله
والارض بعد ذلك دحيها قلت لا لان جرم الارض تقدم خلقه خلق السموات واما دحوها فمتأخر ووجه الرد انا ذكر
هيهنا ليس خلق جرم الارض بل خلق جميع ما فيها من اسباب الانس واللذة من فنون المطاعم والمشارب والفواكه والمناكح
والمراكب والمناظر الحسنة واسباب الوحشة والمشقة من انواع المكاره كالنيران والصواعق والسباع والاحناش
والسموم والغموم والمخاوف كما ذكر في الكشاف وذلك متأخر عن دحوها في الوقوع لو كان بعد ذكر الدحو اخرج منها
ماءها ومرعاها والجبال ارسيها ذكر في الكشاف ان الله سبحانه دل بذكر الماء والمراعى على عامة ما يرتفق به ويتمتع مما يخرج من الارض
حتى الملح لانه من الماء فاذا سلم تأخر دحوها عن خلق السماء لزم تسليم تأخر خلق ما فيها عن خلق السماء بالضرورة فلا يندفع
التناقض بقوله الا ان تستأنف بدحاها الخ كلام الراغب ورد بقوله لكنه خلاف الظاهر فان قيل ما اختاره المص من حمل ثم
على التراخي الرتبي ايضا خلاف الظاهر قلنا لما شاع ذلك وذاع في القرآن وغيره من كلام البلغاء لم يبق عده
خلاف الظاهر غايته ان يكون من خلاف الاظهر وهو الحمل على التراخي الزماني وهو لا يسوغه الضرورة بخلاف الاستيناف
بدحاها اذ لا يظهر له ولا ضرورة تدعو اليه اعلم انه سبحانه قال في هذه السورة هكذا وقال في حم السجدة قال ائنكم لتكفرون
بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها
اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا
اتينا طائعين فقضيهن سبع سموات في يومين وقال في سورة والنازعات ءانتم اشد خلقا ام السماء
بنيها رفع سمكها فسويها واغطش ليلها واخرج ضحيها والارض بعد ذلك دحيها اخرج منها ماءها ومرعاها والجبال ارسيها
لا يخفى ما في المتبادر من ظاهر الايات من المخالفة والمنافات وقد اختلف اهل التفسير في ان خلق السماء متقدم على خلق الارض
او متأخر نقل الامام الواحدي عن مقاتل الاول واختاره المحققون منهم ولم يختلفوا في ان جميع ما في الارض بالمعنى المذكور
متأخر عن خلق السموات السبع بل اتفقوا عليه فيقال هذا الاحسن ان يحمل الخلق فيما نحن فيه بمعنى التقدير لا الايجاد او يحمل
بمعنى الايجاد ويقدر الارادة ويكون المعنى اراد خلق ما في الارض جميعا لكم كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة واذا قرأت
القرآن ونحوهما ولا يخالف قوله تعالى والارض بعد ذلك دحيها فان المتقدم على خلق السماء انما هو تقدير الارض

ولان ثم على الترتيب مع التراخي مخصوصة بعطف المفرد واما في عطف الجملة فلا

الارض وجميع ما فيها او ارادة ايجادها والمتأخر عن خلق السماء ايجاد الارض وجميع ما فيها فلا اشكال ويجوز
ان يكون تقدير الكلام ثم هو الذي استوى الى السماء فلا يلزم تأخر الاستواء عن الخلق واما قوله خلق الارض
في يومين فالوجه فيه ان يقدر بالارادة كما سبق فالمعنى اراد خلق الارض في يومين وكذا قوله
وجعل فيها رواسي ينبغي ان يكون بمعنى اراد ان يجعل ويؤيد ما قلنا قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا
او كرها قالتا اتينا طائعين فان الظاهر ان المراد ائتينا في الوجود ولو كان الارض موجودة سابقة
لما صح هذا فكأنه قال تعالى ائنكم لتكفرون بالذي اراد ايجاد الارض وما فيها من الرواسي والاقوات في اربعة
ايام ثم قصد الى السماء فتعلق ارادته بايجاد السماء والارض فاطاعا بامر التكوين فاوجد سبع سموات
في يومين واوجد الارض وما فيها في اربعة ايام فقد تطابقت الآيات بلا اشكال وتوافقت البينات
بلا اختلال واندفع قول الشارح النحرير وسيذكر في حم السجدة ما يدل على تأخر ايجاد السماء عن خلق الارض
ودحوها جميعا حتى قيل انه خلق الارض وما فيها في اربعة ايام ثم خلق السماء وما فيها في يومين وكثر ذلك
في الروايات فلا يفيد حمل ثم على التراخي الرتبي بقي هيهنا بيان النكتة في تغيير الاسلوب فانه مكمل لتحقيق
المطلوب حيث قدم في الظاهر هيهنا وفي حم السجدة خلق الارض وما فيها على خلق السموات وعكس في والنازعات
ولعل النكتة فيه ان المقام في الاوليين مقام الامتنان وتعداد النعم على اهل الكفر والايمان فمقتضاه تقديم
ما هو نعمة بالنظر الى المخاطبين من الفريقين فكأنه قال هو الذي دبر امركم قبل خلق السماء ثم خلق السماء والمقام
في الثالثة مقام بيان كمال القدرة فمقتضاه تقديم ما هو ادل على كمالها هذا ما تيسر لي في هذا الباب بلطف الله
الملك الوهاب عدلهن من التعديل وخلقهن مصونة من العوج بفتح العين قال ابن السكيت كل ما كان في ارض
او دين او معاش والفطور اي الشقوق من فطره اذا شقه والمراد الخلل لما اقتضى ظاهر لفظ التسوية سبق عدم
تساوي الاجزاء ولم يكن كذلك دفع ذلك حيث جعله من قبيل ضيق فم الركية وقصر الثوب ووسع الدار
ونحو ذلك مما مر مرارا وهذا هو المراد من عبارة الكشاف ايضا وان لم يتعرض له شراحه لكن عبارة المص اخصر
واظهر منها في هذا المعنى وهن ضمير السماء ان فسرت بالاجرام قال صاحب الكشاف الضمير في فسويهن
ضمير مبهم وسبع سموات تفسيره كقولهم ربه رجلا وقيل الضمير راجع الى السماء والسماء في معنى الجنس وقيل
جمع سماة والوجه العربي هو الاول ووجه شراحه ترجيحه للاول بان الجمعية لم تثبت والجنسية لم تكن كافية في عود
الضمير المجموع المؤنث اليه وقد تعقب المص حيث جعل كونه جمعا او في معنى الجمع جهة لتفسيرها بالاجرام لئلا يرد ما ذكر
من الالزام ولا يخفى انه دقيق وبالتلقي بالقبول حقيق والا فمبهم يفسره ما بعده كقولهم ربه رجلا اعترض عليه
بان الباب ليس بقياسي وانما حمل الضمير في ربه رجلا على انه مبهم لان رب لا يدخل الا على النكرات وهذا لا يوجد
في فسويهن واجيب بانه كثير في كلامهم نحو نعم رجلا وبالها قصة وما له مراحا ما بعده ونحو ذلك سبع سموات
بدل من الضمير ان رجع الى السماء او تفسير له ان كان مبهما فيما ذكروه شكوك بمعنى ان ما ذكروه مشكوك فيه
بوجوه فلا يحكم بصحته لا بمعنى ان ما ذكروه يرد عليه شكوك لانه مع فساده في نفسه لا يلايم قوله وانه فتدبر
فيه تعليل يعني ان هذا الكلام مع ملاحظة ارتباطه بما قبله متضمن ثلثة امور احدها التعليل وثانيها الاستدلال وثالثها

ازالة الشبهة لكون في التعليل يعتبر كونه العلم علة لما قبله وفي الاستدلال يعتبر كونه ما قبله دليلا على العلم حكيم ناظر
الى قوله فان اتقان الافعال واحكامها رحيم ناظر الى قوله وتخفيفها بالوجه الاحسن ان يقع بعدما تفتت اي
تكسرت وتبددت اي تفرقت وتفتت بما يليها كلها كاتصال الاجزاء المائية بالماء والترابية بالتراب
وكذا البواقي واعلم ان صحة الحشر مبنية على ثلثة مقدمات الاولى ان اجزاء الابدان قابلة للجمع والحياة
والثانية انه تع عالم بها وبمواقعها والثالثة انه تع قادر على جمعها واحيائها وقد بين المص وجه اثباتها بما
لا مزيد عليه شكر الله تع سعيه قوله واما الثالثة فانه بفتح ان لانه بمعنى فهي انه الخ واذا ظهر

لطاشكبري زاده رحمه الله تعالى

قال الله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء الاية قال العلامة الزمخشري فان قلت اما يناقض
هذا قوله والارض بعد ذلك دحيها قلت لا لان جرم الارض تقدم خلقه خلق السماء واما دحوها فمتأخر
وعن الحسن خلق الله الارض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر عليها دخان ملتزق بها ثم اصعد الدخان
وخلق منه السموات وامسك الفهر في موضعها وبسط منها الارض فذلك قوله كانتا رتقا وهو الالتزاق وقال
الامام الرازي هذا مشكل لان الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية فاذا كانت التدحية
متأخرة عن خلق السماء كان خلقها لا محالة ايضا متأخرا عن السماء اقول مبنى الاشكال الغفول عن قول الزمخشري
في معرض الدليل وعن الحسن خلق الله الارض الى اخره فانه يدل على ان من يقول تأخر دحوها عن خلقها لا يقول بعظمها
في ابتداء خلقها بل يقول انها في اول الخلق كانت كهيئة الفهر ثم دحيت فيتحقق الانفكاك ويثبت تأخر دحوها
عن خلقها قال الله تعالى فسويهن سبع سموات قال الامام الرازي فان قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات
على نفي العدد الزايد قلنا الحق لا لان تنصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزايد اقول قد عرف ابن الحاجب
اسم العدد بما وضع لكمية احاد الاشياء وقال نجم الائمة كمية الشيء عدده المعين لان الكمية ما يجاب به
عن السؤال بكم وهو العدد المعين كما ان ماهية الشيء حقيقته المعينة التي يستفهم عنها بما الموضوعة لاستفهام
عن حقيقة الشيء وكيفية الشيء صفته المعينة التي يستفهم عنها بكيف فكأنه قال اسم العدد ما وضع للعدد المعين
احترازا عن الجمع فانه وضع لعدد غير معين الى هنا كلامه ولا شك ان هذا تنصيص على ان اسم العدد نص في مدلوله
لا يحتمل الزيادة والنقصان وقال الامام البيضاوي في سورة براءة عند قوله تع ان تستغفر لهم سبعين مرة
انه عليه الصلوة والسلام فهم من السبعين العدد المخصوص لانه الاصل فجوز ان يكون ذلك حدا يخالفه حكم
ما وراءه انتهى ولا يخفى ان المفهوم منه ايضا كون العدد نصا في مدلوله وقال الشيخ اكمل الدين في شرح المشارق
عند شرح قوله عليه السلام اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي الحديث الى قوله ان اسماء العدد لا تفيد
الحصر فان الرجل اذا قال عندي عشرة دراهم ليس في لفظه ما يدل على انه ليس عنده غيرها ليس بصحيح لان الفاظ العدد
كل منها لفظ خاص وضع لمعنى معلوم على الانفراد لا يحتمل الزيادة والنقصان وقد قررناه في التقرير وقوله عندي عشرة
دراهم في موضع البيان عما عنده ينافي ان يكون عنده غيره لكونه كذبا حينئذ الى هنا كلامه وهو ايضا صريح فيما اوردناه

فيما اوردناه وايضا ما ذكره اصحاب الاصول في ابطال تأويل الشافعي القروء بالاطهار من ان ثلثة في قوله تع ثلثة قروء
لفظ خاص فلو كان المراد بالقروء الطهر لبطل موجب الخاص يدل على ما ذكرناه نعم يمكن تخليص كلام الامام فخر الدين
المذكور بان يقال ان الامام غير قائل بكون مفهوم العدد حجة على ما ذكره الامام الاسنوي في التمهيد حيث قال مفهوم العدد
حجة عند الشافعي والجمهور كذا قاله امام الحرمين في البرهان ونقله الغزالي ايضا في المنخول عن الشافعي لانه لما نزل قوله تع
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين واختار الامام فخر الدين
والامدي انه ليس بحجة انتهى ولكن لا يمكن تخليص كلام الامام البيضاوي عنه لما ذكره في سورة براءة على ما نقلنا عنه وايضا قال
في المسئلة السادسة في مسائل الفصل الرابع من كتاب منهاج الاصول التخصيص بالعدد لا يدل على الزايد والناقص
انتهى ولا يخفى ان معناه ان العدد نص في مدلوله لا يحتمل الزايد والناقص فليتأمل فان قيل قد ذكر في كتب الاصول ان التنصيص
على الشيء باسمه العلم لا يدل على نفي الحكم عما عدا المخصوص سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن قلنا نعم لكن هذا مخالف لما ذكروه في ابطال تأويل الشافعي
القروء بالاطهار ويشبه ان يكون الحق ما ذكره عبد الله البلخي من اصحابنا من انه اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر به
لان في اثبات الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز قال الله تبارك وتعالى واذ فرقنا بكم البحر فانجيناكم واغرقنا
ال فرعون وانتم تنظرون قال الامام الرازي روي انه تع لما اراد اغراق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله تعالى انه لا يؤمن
احد منهم امر موسى بني اسرائيل ان يستعيروا حلي القبط وذلك لغرضين احدهما ليخرجوا خلفهم لاجل المال والثاني ان يبقى
اموالهم في ايديهم اقول الامر باستعارة الحلي للغرض الثاني مشكل لكونه امرا باخذ مال الغير بغير حق فان قيل انه مال غنيمة
قلنا انما يكون غنيمة بعد ما هلكوا وهم لم يهلكوا بعد وبعد تسليم كونه غنيمة نقول ان مال الغنيمة لم يكن حلالا في ذلك
الزمان لقوله عم اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي الارض مسجدا
وطهورا فايما رجل ادركته الصلوة فليصل واحلت لي الغنائم ولم تحل لاحد قبلي واعطيت الشفاعة وكان النبي يبعث
الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة ولما ذكره المفسرون في تفسير قوله تعالى في سورة طه ولكنا حملنا اوزارا
من زينة القوم من انه حملنا احمالا من حلي القبط التي استعرنا منهم او ارادوا بالاوزار انها اثام وتبعات لانهم
كانوا معهم في حكم المستأمنين في دار الحرب وليس للمستأمن ان يأخذ مال الحربي على ان الغنائم لم تكن تحل حينئذ
الى هنا ما ذكروه لكن هذا مخالف لما ذكروه في تفسير قوله تع في سورة الاعراف واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم
من ان اضافتها اليهم لانهم ملكوها بعد هلاكهم كما ملكوا غيرها من املاكهم الا ترى الى قوله عز وعلا كم تركوا من جنات
وعيون وكنوز ومقام كريم كذلك واورثناها بني اسرائيل فانه يدل على حل مال الغنيمة قال الله تعالى واذ قلنا ادخلوا
هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين
فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون قال العلامة
الزمخشري والامام البيضاوي امروا به بعد التيه اقول ان قوله تع في سورة المائدة يا قوم ادخلوا الارض المقدسة
التي كتب الله لكم الى قوله تع فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض صريح في ان الامر بدخول القرية
كان قبل التيه ولا شك ان القصة واحدة باجماع المفسرين وما قيل من انهم امروا بالدخول في الارض المقدسة
مرة اخرى وذلك الامر قبل التيه دل على ذلك ما في سورة المائدة من ترتيب التيه على عدم امتثالهم بهذا الامر

مع عدم كونه منقولا عن المفسرين يرد عليه انه يفهم منه انهم امتثلوا بهذا الامر المذكور في سورة البقرة ولا يخفى انه في كونه
فبدل الذين ظلموا الخ بيان دلالة واضحة على انهم لم يمتثلوا امر الله ولم يلتفتوا اليه قال العلامة الزمخشري والامام البيضاوي
والباب باب القرية وقيل هو باب القبة التي كانوا يصلون فيها لانهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام
اقول اختلف العلماء في انهم هل دخلوا الارض المقدسة في حياة موسى ام لا فان اختير انهم دخلوها في حياته عليه السلام
فلا وجه لحمل الباب على باب القبة بالتعليل المذكور وان قوله تعالى فبدل الذين ظلموا يابى عن هذا الاختيار كما لا يخفى على ذوي
الاختيار وان كان المختار انهم لم يدخلوها في حياته عليه السلام فنقول لا شك ان دخول الباب سجدا مشروط بدخول القرية
وان معنى قوله تعالى فبدل الذين ظلموا انهم لم يمتثلوا امر الله ولم يلتفتوا اليه فعلى هذا عدم دخولهم بيت المقدس في حياة موسى ع م
لا يمنع حمل القرية على بيت المقدس ولا حمل الباب على باب المقدس لان المعنى يكون حينئذ انا امرناكم بدخول باب بيت
المقدس سجدا انهم لم يفعلوا ما امروا به فلا يحتاج الى حمل الباب على باب القبة ولا الى حمل الامر على الامر على لسان يوشع وايضا
قوله تعالى في سورة المائدة ادخلوا عليهم الباب يابى عن حمل الباب على باب القبة اذ ليس المراد بالباب في هذه الاية
الا باب عن تهم على ما صرحوا به والقصة واحدة وايضا قد ذهب الامام البيضاوي الى ان الامر بالدخول كان بعد التيه
وان معنى سجدا ساجدين لله شكرا على اخراجهم من التيه فيكون الامر بالدخول سجدا بعد وفات موسى عليه السلام
فلا يصح صرف الباب عن باب بيت المقدس الى باب القبة بالتعليل المذكور واما ما قيل من ان كونهم لم يدخلوا
بيت المقدس لا ينفي الا كون الباب باب بيت المقدس لا يحتاج اليه لتحقق كونه باب القبة فيمكن دفعه بان يقال
انه اكتفى بذكر بيت المقدس عن ذكر اريحاء لكونه قريبا منه مسافة يوم قال الامام الرازي وغيره السؤال
الاول لم قال في سورة البقرة واذ قلنا وقال في الاعراف واذ قيل لهم الجواب ان الله تعالى صرح في اول القرآن بان قائل
هذا القول هو الله تعالى ازالة للابهام ولانه ذكر في اول الكلام اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ثم اخذ بعده يعدد فلا يليق
بهذا المقام ان يقول واذ قيل اما في الاعراف فلا يبقى في قوله واذ قيل ابهام بعد تقديم التصريح به في سورة البقرة
السؤال الثاني لم قال في البقرة واذ قلنا ادخلوا وفي الاعراف اسكنوا الجواب الدخول مقدم على السكون ولا بد
منهما فلا جرم ذكر الدخول في السورة المتقدمة والسكون في المتاخرة السؤال الثالث لم قال في البقرة فكلوا بالفاء
وفي الاعراف وكلوا بالواو والجواب ههنا هو الذي ذكرناه في قوله في سورة البقرة وكلا منها رغدا وفي الاعراف
فكلا السؤال الرابع لم قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم وفي الاعراف خطيئاتكم الجواب الخطايا جمع الكثرة والخطيئات
جمع السلامة وهو للقلة ففي سورة البقرة لما اضاف ذلك القول الى نفسه فقال واذ قلنا ادخلوا هذه القرية لا جرم
قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة وفي الاعراف لما لم يضف
ذلك الى نفسه بل قال واذ قيل لهم لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة فالحاصل انه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا
الكثيرة وفي الاعراف لما لم يسم الفاعل لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة السؤال الخامس لم ذكر قوله رغدا في البقرة وحذفه في الاعراف
والجواب عنه كالجواب في الخطايا والخطيئات لانه لما اسند الفعل الى نفسه ذكر معه الانعام الاعظم وهو ان ياكلوا
رغدا وفي الاعراف لما لم يسنده الى نفسه لا جرم لم يذكر الانعام الاعظم السؤال السادس لم ذكر في البقرة وادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قدم المؤخر الجواب الواو للجمع المطلق وايضا فالمخاطبون بقوله ادخلوا

قانون خسرو

الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل ان يقال ان بعضهم كانوا مذنبين والبعض الاخر ما كانوا مذنبين فالمذنب
لا بد وان يكون اشتغاله بحط الذنب مقدما على اشتغاله بالعبادة لان التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال
بالعبادات المستحقة لا محالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء ان يقولوا اولا حطة ثم يدخلوا الباب سجدا واما الذي لا يكون
مذنبا فالاولى به ان يشتغل اولا بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانيا على سبيل هضم النفس وازالة العجب في فعل تلك العبادة
فهؤلاء يجب ان يدخلوا الباب سجدا اولا ثم يقولوا حطة ثانيا فلما احتمل كون اولئك المخاطبين منقسمين الى هذين
القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحدة منهما في سورة اخرى السؤال السابع لم قال في البقرة وسنزيد المحسنين
وفي الاعراف سنزيد من غير الواو الجواب اما في الاعراف فذكر فيه امرين احدهما قول الحطة وهو اشارة
الى التوبة وثانيهما دخول الباب سجدا وهو اشارة الى العبادة ثم ذكر جزائين احدهما نغفر لكم خطاياكم وهو
واقع في مقابلة قول الحطة والاخر قوله سنزيد المحسنين وهو واقع في مقابلة دخول الباب سجدا فترك الواو
يفيد توزع كل واحد من الجزائين على كل واحد من الشرطين واما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة
جزاء واحدا لمجموع الفعلين اعني دخول الباب وقول الحطة السؤال الثامن قال في البقرة فبدل الذين ظلموا منهم
قولا فما الفائدة في زيادة منهم في الاعراف الجواب سبب زيادة هذه اللفظة في الاعراف ان اول القصة
ههنا مبني على التخصيص بلفظ من لانه قال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر ان منهم من يفعل
ذلك ثم عدد صنوف انعامه عليهم واوامره لهم فلما انتهت القصة قال فبدل الذين ظلموا منهم فذكر لفظة من
في اخر القصة كما ذكرها في اول القصة ليكون اخر الكلام مطابقا لاوله فيكون الظالمون من قوم موسى بازاء الهادين
منهم فهناك ذكر امة عادلة وههنا امة جائرة وكلتاهما من قوم موسى عليه السلام فهذا هو السبب في ذكر هذه الكلمة
في سورة الاعراف واما في البقرة فانه لم يذكر في الايات التي قبل قوله فبدل الذين ظلموا تمييزا وتخصيصا
حتى يلزم في اخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق السؤال التاسع لم قال في البقرة فانزلنا عليهم رجزا
وفي الاعراف فارسلنا الجواب الانزال يفيد حدوثه في اول الامر والارسال يفيد تسليطه عليهم واستيصالهم
بالكلية وذلك انما يحدث في الاخرة السؤال العاشر لم قال في البقرة بما كانوا يفسقون وفي الاعراف بما كانوا
يظلمون الجواب انه تعالى لما بين في البقرة كون ذلك الظلم فسقا اكتفى بلفظ الظلم في الاعراف لاجل ما تقدم من البيان
في سورة البقرة اقول في هذه الاجوبة نظر اما في الاول والثامن والتاسع والعاشر فلانها انما تصح اذا كانت سورة البقرة
متقدمة على سورة الاعراف في النزول كما انها متقدمة عليها في الترتيب وليست كذلك فان سورة البقرة كلها
مدنية وسورة الاعراف كلها مكية الا ثمان ايات من قوله تعالى واسألهم عن القرية التي الى قوله تعالى واذ نتقنا الجبل
فوقهم وقوله تعالى لهم اسكنوا هذه القرية الخ داخل في الايات المكية فلا تصح الاجوبة المذكورة واما في الجواب الثالث فلان
ما ذكره في سورة البقرة هو ان كل فعل عطف عليه شيء وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشيء بمنزلة الجزاء عطف
الثاني على الاول بالفاء دون الواو فلما تعلق الاكل بالدخول قيل في سورة البقرة فكلوا بالفاء ولما لم يتعلق الاكل
بالسكون قيل في سورة الاعراف وكلوا ولا يخفى انه يرد عليه منع عدم تعلق الاكل بالسكون قال صاحب الكشاف
في سورة الاعراف انهم اذا سكنوا القرية تسبب سكناهم للاكل منها فقد جمعوا في الوجود بين سكناها والاكل منها

في لا فرق بين وكلوا وفكلوا فلا يتم الجواب المذكور وأما في الجواب الرابع فلانه تعالى وان قال في سورة الاعراف واذ قيل لهم لكنه تعالى قال في السورتين نغفر لكم واضاف الغفران الى نفسه تعالى فتحكم المقدمة القائلة بان اللايق بالاضافة الى نفسه تعالى ان يذكر اللفظ الدال على الكثرة ينبغي ان يذكر في السورتين لفظ الجمع الدال على الكثرة ولا شك ان رعاية جانب قوله تعالى نغفر لكم اولى من رعاية جانب قوله تعالى واذ قيل لهم لتعلق الغفران بالخطايا كما لا يخفى على العارف بالمزايا وأما في الجواب الخامس فلانه تعالى وان لم يسند الفعل في الاعراف الى نفسه لكنه مسند الى نفسه تعالى في نفس الامر فينبغي ان يذكر الانعام الاعظم في السورتين وأما في الجواب السادس فلان القصة واحدة وكون بعضهم مذنبين وبعضهم غير مذنبين محقق فعلى مقتضى ما ذكره ينبغي ان يذكر قوله تعالى وقولوا حطة مقدما على قوله تعالى ادخلوا الباب في السورتين وأما في الجواب السابع فلان القصة واحدة وان الواو لمطلق الجمع وقوله تعالى نغفر لكم خطاياكم في مقابلة قوله تعالى وقولوا حطة سواء قدم او اخر وقوله تعالى وسنزيد المحسنين في مقابلة قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا سواء ذكر الواو او ترك وأما في الجواب الثامن فلانه تعالى قد ذكر في سورة البقرة قبل قوله فبدل الذين ظلموا ما يدل على التمييز والتخصيص حيث قال وظللنا عليكم الغمام وانزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم الى آخره بكافات الخطاب وصيغة نحن فعلى مقتضى ما ذكره ينبغي ان يذكر لفظ منهم في سورة البقرة ايضا والجواب الصحيح عن جميع هذه السؤالات ما ذكره صاحب الكشاف في سورة الاعراف من انه لا بأس باختلاف العبارتين اذا لم يكن هناك تناقض ولا تناقض بين قوله اسكنوا هذه القرية فكلوا منها وبين قوله وكلوا لانهم اذا سكنوا القرية فتسبب سكناهم للاكل منها فقد جمعوا في الوجود بين سكناها والاكل منها وسواء قدموا الحطة على دخول الباب او اخروها فهم جامعون في الايجاد بينهما وترك ذكر الرغد لا يناقض اثباته وقوله نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين موعد بشيئين بالغفران وبالزيادة وطرح الواو لا يخل بذلك لانه استيناف مرتب على تقدير قول القائل ماذا بعد الغفران فقيل له سنزيد المحسنين وكذلك زيادة منهم زيادة بيان وارسلنا وانزلنا ويظلمون ويفسقون من واد واحد الى هنا كلامه تم

للمولى سنان باشا زاده رحمه الله تعالى

قال الله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم عطف على نعمتي على العالمين عالمي زمانهم يريد به تفضيل آبائهم الذين كانوا في عصر موسى عليه السلام وبعده قبل ان يغيروا بما منحهم الله من العلم والايمان والعمل بيضاوي رحمه الله قوله تفضيل آبائهم فيكون معنى فضلتكم فضلت آباءكم فعلى هذا يكون معنى قوله انعمت عليكم انعمت على آبائكم لئلا يختل نظم الكلام فلا يكون المذكور مناسبا لان المراد ثمة ان يكون المراد بالنعمة ما هو المفيد بالمخاطب كذا قيل وانت خبير بانه يجوز ان يكون قوله انعمت عليكم على ظاهره ولا يختل نظم الكلام لان فضيلة الآباء فضيلة للابناء واما ما زعمه القائل من ان ذلك الاعتبار في مقام عطف التفضيل على النعمة عطفا للخاص على العام ركيك جدا غير مسلم فان تفضيل الآباء داخل في نعم الابناء من جهة انه فضيلة لهم ايضا وهي اجل من ساير نعمهم لان هذه من قبيل الشرف الذاتي بخلاف غيرها من النعم الدنيوية كما لا يخفى وفي بعض الحواشي اقول والله تعالى اعلم المراد بتفضيلهم تفضيلهم بنعمة الايمان وانزال الكتاب والنجاة

في الآخرة فقال لهم اذكروا هذه النعمة التي كانت لكم فيما مضى وقائكم لانه نسخ دينكم ولا ينفعكم متابعته ولا تحرموا انفسكم عن هذا التفضيل بل كونوا عليه بمتابعة دين الله اقول ليت شعري لم اسند هذا القول الى النفس وهو عين ما ذكره المص غير انه لم يصرح بالمقدمة القائلة ولا تحرموا انفسكم الخ لكنها لازمة لما ذكره لزوما بينا وانت خبير بان الصحيح ان يقال لا تحرموا انفسكم عن الفضيلة دون هذا التفضيل لانه يقتضي تفضيل المخاطبين من مؤمني بني اسرائيل على كبار الصحابة المؤمنين من قريش للمولى الفاضل عبد العزيز زاده رحمه الله

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قال استادنا المولى ابو السعود العمادي في تفسير قوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون اي تتلون فلا تعقلون ما فيه او قبح ما تصنعون حتى ترتدعوا عنه فالانكار متوجه الى عدم العقل بعد تحقق ما يوجبه فالمبالغة من حيث الكيف او الا تتأملون فلا تعقلون فالانكار متوجه الى كلا الامرين والمبالغة من حيث الكم انتهت عبارته اقول قوله فالانكار متوجه الى عدم العقل يجب ان يقرأ بالعين المهملة وقوله حتى ترتدعوا غاية على كل من تقديري المفعول المحذوف وقوله بعد تحقق ما يوجبه اي يوجب العقل وهو الموجب للعقل يعني العقل التلاوة وقوله المبالغة من حيث الكيف اما المبالغة فلانه انكر عليهم عدم العقل المقتضي انتفائه بالكلية مبالغة بتنزيل ما لهم من الادراك في الجملة منزلة العدم لنقصانه وعدم ترتب ثمرته عليه وهي العمل بمقتضاه والانتفاع به واما رجوعها الى الكيف فلما فيه من جعل صفته التي هي كيفية من كيفياته اعني النقصان وعدم ترتب الثمرة والتجرد عن العمل عدما لذلك العقل بالكلية وقوله او الا تتأملون فلا تعقلون اشارة الى تجويز ان يقدر المعطوف عليه المحذوف لفظ الا تتأملون حتى يكون الانكار راجعا الى كل من عدم التأمل وعدم العقل كما اشار اليه بقوله فالانكار متوجه الى كلا الامرين اي عدم التأمل وعدم العقل وقوله والمبالغة من حيث الكم بيانه ان احد الامرين وهو التأمل مسلوب عنهم بالكلية في نفس الامر وضم اليه سلب العقل بالتنزيل المذكور فرجعت المبالغة بالاخرة الى الكم حيث صار المسلوب عنهم في نفس الامر بالكلية امرين واستفيد ذلك من نظمهما في سلك هذا ما امكنني في التوجيه والله تعالى اعلم للمولى سري الدين رحمه الله

قال الله تعالى واذ واعدنا موسى وغير ذلك من المواضع التي حصل فيها الامتنان بالنعم بجعل الممتن به نفس الزمان ومنه قول من قال من العرب اتيت يوم عكاظ اذ لاقيتني تحت العجاج ولم تشق غباري والمراد ما وقع في اليوم لا نفس اليوم ما فائدة ذلك ولو ذكرت النعم استقل المعنى اقول السر فيه ان كلا من تلك الازمنة قد اشتمل على امور شهيرة ونعم كثيرة يضاف الزمان الى عظمها او اشهرها فحسن بذكر الزمان على ذكر جميع ما وقع فيه روما للايجاز للمولى الفاضل سري الدين من رسالة الاسولة والاجوبة

قال القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى وانا ان شاء الله لمهتدون الى البقرة المراد ذبحها او الى القاتل وفي الحديث لو لم يستثنوا لما بينت لهم آخر الابد واحتج به اصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى

قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا الفاء متعلقة بمحذوف اي فضرب فانفجرت او فان ضربت فقد انفجرت كما ذكرنا في قوله تعالى فتاب عليكم وهي على هذا فاء فصيحة لا تقع الا في كلام بليغ انتهى اقول ان الفاء الفصيحة تتنوع بما دلت عليه من المحذوف فتارة يكون المحذوف امرا او نهيا كما في قوله تعالى فقد جاءكم بشير ونذير اي لا تعتذروا فقد جاءكم وتارة يكون معطوفا عليه كما في قوله تعالى فانفجرت وتارة يكون شرطا كما في قوله فهذا يوم البعث اي ان كنتم منكرين فهذا يوم البعث اي قد تبين بطلان قولكم ومما كان من قول الشاعر فقد جئنا خراسانا على ما في هذا النوع اضافة اليه حيث قال بهذه الفاء فصيحة فقد جئنا تمام البيت قالوا خراسان اقصى ما يراد بنا ثم القفول فقد جئنا خراسانا قال المص في تفسير سورة الروم كانه قال ان صح ان خراسان اقصى ما يراد بنا فقد جئنا خراسانا وآن لنا ان نخلص عطف قوله وآن لنا ان نخلص على الجزاء على تغيير لم يخف انه لم يرد به معناه الحقيقي بل لازمه فيصح ترتيبه على الشرط المذكور وقد صرح بمثل ذلك في تفسير قوله تعالى فهذا يوم البعث حيث صدر المعنى المراد منه بحرف التفسير على ما نقلناه آنفا وهذا هو الوجه وقال الفاضل المحشي في شرح المفتاح اي ان صح ما قالوه فقد آن القفول لانا جئنا خراسانا ليس بذلك لما فيه من اخراج الكلام عما حده كما لا يخفى ومناداة الغفلة عن المعنى المراد وذكر المص في تفسير قوله تعالى فقد كذبوكم بما تقولون من سورة الفرقان ان هذه المفاجأة بالاحتجاج حسنة رائعة خاصة اذا انضم اليها الالتفات وحذف القول ونحوه هذه الآية وقول الشاعر فقد جئنا خراسانا نظيره وفي الحواشي منه انه نظير قول الفقهاء بعد تقديم المقدمات فوجب ان يكون كذلك وههنا زاده حسنا الالتفات والتقدير قلنا او قال الله تعالى ان قلتم انهم معبودون فقد كذبوكم وفي البيت ان صح ما ذكرنا فقد جئنا وقال صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى فقد جاءكم بشير ونذير من سورة المائدة بعد نقله ما ذكره المص في تفسير سورة الفرقان وتحقيقه ان اضمار القول لاينافي كونه جواب شرط محذوف لانه اذا ظهر المحذوف لم يكن بد من اضماره لترتبط بالسابق والتقدير وقلنا او فقلنا ان صح ما ذكرتم فقد جئنا خراسانا وكذلك فيما نحن فيه تقديره فقلنا لا تعتذروا فقد جاءكم وقال في بيان قول المص والمفاجأة بالاحتجاج ان السامع كان غافلا عن هذا المترتب والنتيجة فقد تكون وأما وجه توصيف تلك الفاء بالفصيحة فقيل على التجوز فان الوصف المذكور لصاحبها وكانه اشار اليه المص بقوله لا تقع هذه الفاء الا في كلام بليغ واشار الفاضل التفتازاني في شرح المفتاح الى انها لافادتها المعنى البديع ووقوعها ذلك الموقع الحسن وقال في تفسير قوله تعالى فانفجرت من شرح الكشاف وجه فصاحتها انباؤها عن ذلك المحذوف بحيث لو ذكر لم يكن بذلك الحسن مع حسن موقع ذوقي لا يمكن التعبير عنه وأما ما يقال في وجه فصاحتها من الدلالة على ان الامور قد امتثل من غير توقف وظهر اثره وعلى ان المقصود بالامر هو ذلك الاثر لا الضرب نفسه وان الاجابة الى السبب لا تستلزم سوابقه لا لفعل موسى عليه السلام فانما هو في مثل هذه الصورة خاصة انتهى يعني انه دال على النكات المذكورة لا تصلح لتوصيفها بالفصيحة لاختصاصها ببعض المواضع ووجه توصيفها بالوصف المذكور حقه ان يعم الموارد كلها وقول الفاضل المحشي في شرح المفتاح بعد ذكره تلك النكات ولا شك انه لا يهتدي الى امثال هذه الدقائق غير البلغاء لو هم اعتباره الدلالة عليها ان وجه التوصيف وقد عرفت انه لا وجه له

لابن كمال باشا من حاشيته لسيد الكشاف رحمه الله

وانه الامر قد ينفك عن الارادة وأنّا لم نكن للشرط بعد الامر معنى انتهى وقال المولى العلامة الى البقرة المراد
ذبحها لما جاء في الحديث لولم يستثنوا لما بينت لهم اخر الابد وتقدير الكلام وانا لمهتدون ان شاء الله
فقدم على ذكر الاهتداء اهتماما به وحفظا لرؤس الآي ولا متمسك فيه لاصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى
لان دلالته على ان مراده تعالى واقع وأما ان الواقع ليس الا مراده تعالى فلا لتوقف لم ولا على ان الامر قد ينفك
عن الارادة لان محل الخلاف الامر التكليفي وهذا الامر للارشاد على ما يرشد اليه قولهم اتتخذنا هزوا ولا فائدة فيه
أقول وبالله التوفيق يمكن ان يجاب عنه أمّا اولا فلان الحديث المذكور ليس نصا في ان المراد في هذه الآية
لمهتدون الى البقرة المراد ذبحها فانه يحتمل ان يكون المعنى لولم يستثنوا اى لولم يقولوا ان شاء الله لما
بينت البقرة المراد ذبحها فلا يهتدون الى القاتل لجعله تعالى الاهتداء الى القاتل موقوفا على ذبح تلك البقرة
ويؤيد هذا المعنى كون المقصود الاصلي اهتداء القاتل وذبح البقرة انما هو لكونه وسيلة اليه وأمّا ثانيا فلان
الفلاسفة لما ذهبوا الى ان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد وانه تعالى
واحد حقيقي فان صفاته تعالى كوجوده عين ذاته وزعموا ان هذا هو اعلى مراتب الموجودات لزمهم القول
بان الصادر منه تعالى ليس الا الواحد وهم يسمونه العقل الاول والحوادث كلها صادرة عن العقل العاشر وهو العقل
الفعال فلا يكون بارادته تعالى واصحابنا ذهبوا الى ان الحوادث كلها بارادته تعالى وانه لا مؤثر في الوجود
الا هو وقولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد باطل عندنا وانه تعالى ليس واحدا حقيقيا فان صفاته تعالى
ليست عين ذاته ولا غيرا سواه ذا انفصال ولما لم يكن هذه المسألة مما يتوقف عليه اثبات النبوة
جاز اثباتها بدلائل سمعية منها هذه الآية الكريمة فان فيها دلالة على ان هذا الحادث اعنى اهتداءهم مستند
اليه تعالى وصادر عنه بارادته تعالى ولا قائل بالفصل فثبت ان الحوادث كلها بارادته تعالى وايضا ان المعتزلة
ذهبوا الى ان افعال العباد مستندة اليهم وصادرة عنهم واصحابنا ذهبوا الى ان افعال سائر الموجودات
بارادته تعالى وصادرة عنه ولما لم يكن هذه المسألة ايضا مما يتوقف عليه اثبات النبوة جاز اثباتها ايضا
بدلائل سمعية الخ والحاصل انه يحتمل ان يكون مراد القاضي احد هذه الاحتمالات الثلث وعلى اى احتمال لا يتوجه
عليه ما ذكره العلامة هذا الذي ذكرناه اذا حملنا كلام العلامة على الاعتراض على كلام القاضي كما هو الظاهر وأما اذا حمل
على انه ليس في الآية الكريمة من غير انضمام شيء متمسك لاصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى فلا غبار
في كلام العلامة كما لا غبار في كلام القاضي هذا غاية الكلام في هذا المقام وأما ما قاله بعض الافاضل من ان وجه الاحتجاج
ان الاهتداء معلق بمشيئته تعالى فلا يقع بدونها وليس ذلك الا لحدوثه فيستوى في التوقف عليها جميع
الحوادث ففيه ان التعليق بالشيء انما يستلزم وجود المعلق عند وجود ذلك الشيء المعلق عليه وأما عدمه
عند عدم ذلك الشيء فلا الا عند القائلين بمفهوم الشرط والمصنف منهم فيلزم ان يكون المراد من قوله اصحابنا الحنفية
الشافعية مع ان الظاهر انها الاشاعرة بالمعنى العام الشامل للشافعية والحنفية وايضا ان الحدوث
انما يستلزم الاحتياج الى المؤثر مطلقا بناء على ما مر من ان علة الاحتياج الى المؤثر الحدوث وأما الاحتياج
الى مشيئته تعالى فلا يستلزمه الحدوث نعم لو كان ليس ذلك اى كون الاهتداء معلقا بمشيئته تعالى الا لحدوثه ممنوع عند الخصم

عند الخصم وأما جواب قوله ولا على ان الامر قد ينفك عن الارادة الخ فيعلم من تتبع كتب الاصول تمت للمولى الفاضل
عبد الرحيم افندي المفتي

هذه عدة ابحاث متعلقة ببعض مواضع من تفسير القاضي البيضاوي قال في تفسير قوله تعالى اتحدثونهم بما فتح الله
عليكم ليحاجوكم به عند ربكم وفيه نظر اذ الاخفاء لا يدفعه فيتوجه عليه انه ان اراد ان الاخفاء لا يدفع في نفس الامر
فمسلم ولكن لا ينفع له لجواز ان يعتقد ذلك اليهودي دفعه بالاخفاء وان اراد انه لا يدفعه عنده فممنوع
لجواز انه يدفع محاجتهم ثم قال في هذه السورة بعد النصف الجزء الثاني ولعله سبحانه وتعالى انما ذكر يسألونك بغير واو ثلاثا
ثم بها ثلثا لان السؤالات الاول كانت في اوقات متفرقة والثلثة الاخيرة كانت في وقت واحد فيتوجه عليه
ان وقوع السؤالات الثلث الاخيرة في وقت واحد لا يقتضي ايراد الواو فيها اذ يجعل ايراد الواو في الاخرين
والصواب ان يقول ان الاربعة كانت في وقت واحد وهي الاخير من السؤالات الاول والثلث الاخيرة من السؤالات
ثم قال في سورة النساء في تفسير قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته الضمير للرسول وجمعه للتعظيم يتوجه عليه ان هذا
الكلام انما يصح اذا وقع الآية ولولا فضل الله عليكم ورحمته وهو ليس بواقع لا في القراءات المشهورة ولا في الشواذ
ولعل ذلك وقع سهوا من قلم الناسخ اقول قد رأيت بعض النسخ من تفسير القاضي ان هذا الكلام لم يثبت فيه وقد كتب
قريبا من زمان القاضي ثم قال في تفسير سورة الانعام في قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله
على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون
كثيرا او قيل هم المشركون والزامهم بانزال التورية لانه كان من المشهورات الذائعة عندهم يتوجه عليه انه يأبى عنه
قوله تعالى تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا اذ من الظاهر ان هذه الافعال لا يصدر عنهم ثم قال في هذه السورة في قوله
وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم على البناء للمفعول واضافة القتل الى شركائهم ونصب
اولادهم مفعولا بينهما بمفعوله على قراءة ابن عامر وهو ضعيف في العربية معدودة من ضرورات الشعر يتوجه عليه ان القراءات
كلها متواترات لا شك فيه ومنعه مكابرة وان كلها في غاية الفصاحة والبلاغة خالية عن ضعف التأليف الذي
يخل بالفصاحة والمخل بالفصاحة مخل بالبلاغة فهذه القراءة يرد ما قال ارباب العربية فالضعف انما هو في تعيين
قواعدهم لا في قراءة ابن عامر كذا قال بعض المحققين في تفسير قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
ليبين لهم وقيل الضمير في قومه لمحمد والله تعالى انزل الكتب كلها بالعربية ثم ترجمها جبريل او كل نبي بلغة المنزل اليهم وذلك
يرده قوله ليبين لهم فانه ضمير القوم والتورية والانجيل ونحوهما لم ينزل للعرب وفيه بحث لان معنى الآية وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قوم محمد عليه السلام الا بلسان قوم ذلك الرسول اى ذلك الرسول لقومه فضمير لهم راجع
الى قوم الرسول المفهوم من الحصر والقرينة عليه ظهور لطفه وظهور المراد ولما لم يظهر هذا التوجيه للقاضي وصاحب
الكشاف رده كما ترى والظاهر ان مراد القائل هذا كما قلنا ثم قال في تفسير قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا
تفضيلا بالغلبة والاستيلاء او بالشرف والكرامة والمستثنى جنس الملائكة او الخواص منهم ولا يلزم من عدم تفضيل
الجنس عدم تفضيل بعض افراده قد شاهدت كثيرا من العلماء انه لا يكون حول مراد المفسر ويقول ما لا ينبغي ان يقال
فاقول مراده انه اذا فسر التفضيل بالغلبة والاستيلاء لا يلزم شيء واذا فسر بالشرف والكرامة يلزم انه لا يكون

بنوا آدم مفضلا على قليل من الخلايق وهذا القليل اما جنس الملائكة او الرسل منهم وهو المراد بالمستثنى في كلامه لان القليل
يخرج عن كونه مفضل عليه لكانه قيل فضلناهم على جميع من خلقنا الا قليلا منهم فيلزم ان يكون بنوا آدم مفضلا على جنس الملائكة
او الخواص منهم فاما ان يكون الملائكة كلا او بعضا مفضلا على بني آدم او لا يكون شيء منهما مفضلا على الآخر الثاني مما
لا يذهب احد فتعين الاول فثبت مذهب المعتزلة والجواب ان اللازم ههنا ان لا يكون جنس بني آدم اي تمامه
مفضلا على قليل من الخلايق وسلمنا ان ذلك القليل هو جنس الملائكة ولا يلزم منه ان لا يكون شيء من افراد
بعض افراد الجمع الاول على الجمع الثاني وهذا البعض المفضل هو الخواص من البشر عند اهل السنة والجماعة فلا يثبت
من الآية ما ذهب اليه المعتزلة وهذا معنى قوله ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل بعض افراده ثم قال وقد اول
الكثير بالكل وفيه تعسف وجه التعسف ان ارادة من الكثير تأويل بعيد وان كلمة من في قوله تعالى ممن خلقنا انها
للتبعيض واذا اول الكل لا بد ان يحمل على البيان وهو خلاف الظاهر ولا يجوز ان يحمل على التبعيض لان الكل
اذا كان بعضا ممن خلق الله تعالى كان المستثنى بعضا آخر لا يكون بنوا آدم مفضلا عليه سواء كان ذلك البعض قليلا
او كثيرا فيلزم ح ما يلزم على تقدير ان يكون الكثير مستعملا في معناه فلا فائدة في تأويل المذكور ولتحقيق الوقوع ههنا
مشهود آخر وهو ان يكون المراد تأويل كثير ممن خلقنا بالكل كانه قيل فضلناهم على الكل وحاصله ان التأويل
لا يكون في لفظ الكثير فقط بل في كثير ممن خلقنا قال في تفسير قوله تعالى حتى اذا لقيا غلاما فقتله قال اقتلت
نفسا زكية بغير نفس الآية ولعل تغيير النظم بان جعل خرقها جزاء اي في قوله تعالى حتى اذا ركبا في السفينة خرقها
واعتراض موسى مستأنفا اي قوله تعالى قال اخرقتها لتغرق اهلها وفي الثانية اي في قوله تعالى حتى اذا لقيا الآية
جعل قتله من جملة الشرط واعتراضه اي قوله تعالى قال اقتلت نفسا زكية بغير نفس جزاء لان القتل اقبح من خرق
السفينة والاعتراض عليه ادخل فكان اي الاعتراض جديرا بان يجعل عمدة الكلام حيث جعل جزاء وقوله
فيما بعد ولذلك فصله يدل على ما ذكرناه وحاصله ان الاقبح جدير بان يجعل جزاء حتى يصير عمدة في الكلام ومن تعرف
معنى كلام المفسر قال ما قال وههنا بحث وهو ان قوله فصله يجوز ان يكون جزاء بتقدير وتقديرها جائز ان يقع وح
يكون الكلام على طبق ما سبق من الجملة الاولى ويكون الفاء جزائية لا عاطفة وانما لم يورد الفاء في قوله
خرقها اشارة الى ان الخرق لا يحصل بمجرد الركوب اذ لا بد فيه من اسباب كثيرة واما القتل فهو حاصل بمجرد لقاء
الغلام وهذا الوجه وجه دقيق فتأمل
لمولانا طاشكندي رحمه الله عليه

قال الله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قال صاحب الكشاف ومن تبعه ذكر المسجد الحرام دون الكعبة
دليل على ان الواجب مراعاة الجهة دون العين اقول هذه الدلالة انما تدور وجودا وعدما على ذكر لفظ
الشطر وعدمه لا على لفظ المسجد الحرام فتأمل ينكشف لك الحال
من الفوايد الخاقانية

وعندي ان زيادة عبارة الشطر في قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام للدلالة على ان المعتبر في هذا الباب هو التوجه الى الوجهة والمتوجه الى الجهات [illegible] لا تقال تلك الزيادة لان النبي عليه السلام كان وقت نزول تلك الآية في المدينة والبعيد يكفيه مراعاة الجهة لان عبارة حيثما في قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره صريحة في تعميم الحكم المذكور للقريب والبعيد ومن ههنا تبين ما في قول البيضاوي وانما ذكر المسجد دون الكعبة لانه عليه السلام كان بالمدينة والبعيد يكفيه مراعاة الجهة من الخلل فتأمل
قرره ابن [illegible] رحمه الله عليهما

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين وبعد فقد قال الله عز وجل ولو يرى الذين ظلموا
اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا الآية وقال الامام البيضاوي اي لو يعلمون ان القوة لله جميعا اذا عاينوا

اذا عاينوا العذاب لندموا اشد الندم وقال الفاضل سعد الدين الرومي مقررا لكلامه الظاهر ان العلم حال المعاينة
محقق فاذ متعلق بان القوة لله واما قوله لندموا فمعنى ما سبق لا على ما في الدنيا وذلك توجيه آخر انتهى اقول
يريد ان المصنف اشار عند تصوير معنى الآية الشريفة بقوله ان القوة لله جميعا اذا عاينوا العذاب الى ان الظرف
اعني اذ يرون العذاب متعلق بما بعده اعني القوة لا بما قبله اعني يرون الذين ظلموا لان العلم بان القوة لله
جميعا حين معاينة العذاب مما لا شبهة في تحققه فكيف يقع شرطا للو المقتضية لامتناع شرطها بخلاف ما
اذا تعلق بالقوة فان المعنى ح لو علم الذين ظلموا الآن كون القوة يوم القيمة مختصة به تعالى لندموا في الحال على ما سبق
لهم في الدنيا من القبايح وقوله لا على ما في الدنيا يريد انه ليس المعنى لو يعلمون في الآخرة لندموا فيها على كل ما فعلوه
في الدنيا واما التوجيه الآخر فيحتمل ان يكون اشارة الى كون لو واذ في الآية الشريفة للمستقبل بمعنى ان واذا
فانهما يأتيان لذلك كما ذكره الاسترابادي في مبحث الظروف المبنية ووضع لو الماضي بمعنى ان موضع اذ لعله لعدم
جزم كثير من المخاطبين وهم الكفار بالآخرة ويجوز ان يكون اشارة الى ان احوال القيمة وشدايدها تدهشهم
وتذهلهم وتدعهم سكرى فلا يتأتى منهم العلم بشيء ولا التأمل لندموا فعرض علمهم بذلك كما يعرض سائر
الممتنعات هذا ما سبق الى الفهم في بيان مراد هذا الفاضل والله سبحانه اعلم
للمولى مصري الدين رحمه الله عليه

قوله ما بعده الغرض بيان مراد المحشي مطلوبا على غرة فلا يرد انه لا يجوز تقديم ما في حيز ان عليها على ان الخطب فيه سهل فان المتقدم ظرف كثيرا ما يتوسع فيه او لانه من الحذف على شريطة التفسير
منه

قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة فان القاتل اذا اقتص منه في الدنيا لم يؤاخذ به في الآخرة انتهى
اقول هذا مخالف لما في الهداية وشروحها في باب المرتدين من الهداية ان الاصل ان اجزية الاجزية الى دار الآخرة اذ تعجيلها
يخل بمعنى الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحراب انتهى وقال ابن الهمام الاصل في الاجزية ان تتأخر الى دار الجزاء
وهي الدار الآخرة فانها الموضوعة للاجزية على الاعمال الموضوعة هذه الدار لها فهذه دار اعمال وتلك دار اجزائها
وكل جزاء شرع في هذه الدار ما هو الا لمصالح تعود الينا في هذه الدار كالقصاص وحد القذف والشرب والزنا
والسرقة شرعت لحفظ النفوس والانساب والاموال وقال الزيلعي في كتاب الحدود والحد شرع لمصلحة تعود الى كافة
الناس والطهارة من الذنب ليست حكما اصليا لاقامة الحد لانها تحصل بالتوبة لا باقامته الا ترى الى قوله تعالى
في قطاع الطريق ذلك لهم خزي في الحيوة الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا وعد المغفرة للتائب
ولهذا يقام الحد على الكافر ولا طهرة له انتهى واليه يشير صاحب المثنوي في آخر المجلد الرابع بقوله

قوله فيعرض الخ لا يرد تواتر النصوص بنطقهم يوم القيمة وحيرتهم لان القيمة مواقف مختلفة الاحوال والاهوال فموقف يسألون فيه وآخر لا يسألون ومقام ينطقون فيه وآخر لا ينطقون فيجوز ان يدهشوا في المواضع دهشة تامة دون بعض
منه

وكلام الفتوحات في الباب الخامس والثمانين يوافق كلام البيضاوي حيث قال بعد كلام طويل هذا كله على جعل
الله وقاية كالحدود الدنياوية ولهذا سميت كفارات لانها تستر العاصي عن عذاب الآخرة ولهذا اتلفنا في قوله تعالى
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ان المراد بهم الكفار لا الموحدون لانه تعالى لم يجعل تلك العقوبات كفارة
كما جعل الحدود في حق الموحدين انتهى قال الامام الواحدي في تفسيره ولهم في الآخرة عذاب عظيم في حق الكفار الذين
نزلت الآية فيهم ثم جرى حكم هذه الآية على المحاربين من المؤمنين فاقيم عليهم حد قطاع الطريق على التفصيل المذكور وبقي
العذاب العظيم في الآخرة للكافرين
لبشري الدين

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فاعلم انه يجوز رجوع الضمير المذكر الى المصدر المؤنث لتأويله
بأن والفعل اشار اليه صاحب الكشاف في سورة البقرة بجعل الضمير في قوله تعالى فمن بدله راجعا الى الوصية
بهذا التأويل وتبعه المحقق التفتازاني فقال في مبحث العلامة من مباحث الاحكام من التلويح الضمير للشهادة
وتذكيره باعتبار المصدرية في معنى ان والفعل انتهى وقد حقق هذه القاعدة صاحب كشف البزدوي على وجه
آخر طال في بيانه في مبحث دلالة الاقتضاء وجعل الضمير في هذا اسم الاشارة واليه اشار الشريف الجرجاني في شرح
المفتاح عند قول السكاكي وتمامه للامام عبد القاهر رحمه الله بعيد هذا حيث قال اي الاحالة وعلله في الحاشية
بانها بتأويل ان والفعل انتهى ومن ثمه جوز بعض المفسرين كون اسم الاشارة في قوله تعالى وذلك هو
الفوز المبين في سورة الانعام الى الرحمة وعكس السمين فوجه تأنيث الفعل في قراءة لا يحل لكم ان ترثوا
النساء كرها في سورة النساء بالمثناة الفوقية بتأويل ان ترثوا بالوراثة وكذا تأنيث ان قالوا
لتأويله بالمقالة في قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا في سورة الانعام وتبعه ابن عادل واذا تقرر هذا ظهر
وجه تذكير الضمير في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين واستغنى عن الوجوه التي اثبتها ابن هشام
في رسالة له في توجيه الاية وظهر انه لا حاجة الى قول صاحب العناية عند قول صاحب الهداية في باب
الماء الذي يجوز به الوضوء وما طهر جلده بالدباغ طهر بالزكاة لانه يعمل عمل الدباغ وذكر الضمير لان الزكاة
بمعنى الذبح وفي كتاب الوكالة وذلك اي الوكالة بتأويل المذكور او بان استعمال ذلك مشترك
وفي باب الوصية واقرار المريض للوارث على عكسه انه بتأويل الايصاء او المذكور وكذا علم
ان استدلال صاحب مغني اللبيب على اكتساب المضاف اليه التذكير من المضاف اليه بقوله
انارة العقل مكسوف بطوع هوى وعقل عاصي الهوى يزداد تنويرا غير متجه لان الانارة مصدر
ورجوع الضمير المذكر اليه جائز كما علمت وقد ذكر المحقق الشريف في حواشي شرح الرضي ان التذكير والتأنيث
انما يجب بثلاثة شروط الاول ان يكون الخبر مشتقا او في حكمه الثاني ان لا يكون مما يتحد فيه المذكر والمؤنث
كجريح الثالث ان يكون رافعا ضمير المبتدأ ولا يؤنث في هند حسن وجهها بخلاف حسنة الوجه انتهى
فزاد عليه ان لا يكون ما فيه تاء التأنيث مصدرا مؤولا بأن والفعل وكذا يراد ان يكون مما استعمل
ذكره كقائمة كقولهم في المذكر قائم بخلاف شبهة وهمزة اذ لا يقال شبه وهمز كما نقله حسن باشا شارح
في بحث الامر عن شارح البزدوي

للمولى سري الدين رحمه الله

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين اما بعد فلما ورد الامر من الحضرة الخاقانية
العثمانية سيد سلاطين العرب والعجم مستخدم ارباب السيف والقلم السلطان ابن السلطان السلطان بايزيد
خان ابن محمد خان بمطالعة تفسير آيات الحج من الكشاف وحواشيه ليبحث عنها يوم العيد بحضرته التي هي غيرة الجنان
وروضة الجنان فطالعت تلك الكتب وباحثت بتلك الحضرة العلية لا زالت عالية مع الطلبة الذين
الكرام على قلوبهم اكنة لا يكادون يفقهون حديثا وبعضهم منحرفون عن السداد ذوي التعصب والعناد حاسد لما آتاني

بما آتاني الله من فضله كما هو دأبهم قديما وحديثا الا من عصمه الله بقلب سليم وطبع مستقيم وهم الذين يستمعون القول
فيتبعون احسنه اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم الغالبون وتمام تحصيل ما هو الغرض من البحث والخطاب
وهو تمييز الخطأ عن الصواب للعادة السنية بين الاصحاب كتبت هذه الاوراق لتتشرف بمطالعة اولي الالباب
وتمييز القشر عن اللباب رحم الله امرأ اطلع فيها بعين الانصاف لا بنظر البغي والاعتساف والله بيني وبينه
وكفى به وكيلا ثم لما كان الباعث لورود هذا الامر من تلك الحضرة السلطانية الجناب الاصفى الاعظمي الاكرمي الامجدي
وهو سلطان الوزراء شرقا وغربا وملجأ العلماء بعدا وقربا عضد الدولة والدين ظهير الاسلام والمسلمين علي باشا
يسر الله ما يشاء وسميتها باسمه الشريف ليبحث عنها في محفله المنيف ولعله ينظر اليها بنظر الرضا وهو غاية المأمول
ونهاية المرجو والله ولي الاجابة والتوفيق وهو نعم الرفيق في كل طريق اخواني ان هذه عجالة يوم تعسير من قلب كسير
مع تشتت الاحوال وانجذاب البال فليعذرني ان وجد فيه ما فيه الحمد لله على كل حال والصلاة على نبيه النبيه
قال الله تبارك وتعالى واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ
الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فاذا امنتم
فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك
عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب الحج اشهر
معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا
فان خير الزاد التقوى واتقون يا اولي الالباب ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم
من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين ثم افيضوا
من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله
كذكركم آباءكم او اشد ذكرا ذكر صاحب الكشاف في معنى الاتمام وجوها من جملتها قوله وقيل ان تخلصوهما للعبادة
ولا تشوبوهما بشيء من التجارة والاغراض الدنيوية اقول فيه بحث من وجهين الاول انه قيد لله يكون مستدركا لانه
اريد من الاتمام ما هو المراد فيه الثاني ان تفسير الاتمام بهذا المعنى مخالف لما سيجيء في تفسير قوله تعالى ليس عليكم جناح
ان تبتغوا فضلا من ربكم من ان المراد بالفضل هو الربح بالتجارة وهو مباح لهم في ايام الحج كما روي عن ابن عمر ان رجلا
قال له انا قوم نكري في هذا الوجه اي جهة الحج وطريقه وان قوما يزعمون ان لا حج لنا فقال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه
وسلم عما سألت فلم يرد عليه حتى نزل ليس عليكم جناح فدعا به فقال انتم حجاج وعن عمر انه قيل له هل كنتم تكرهون التجارة
في الحج فقال وهل كانت معايشنا الا من التجارة في الحج قال صاحب الكشاف ودل الدليل على نفي الوجوب في العمرة
وهو ما روي انه قيل يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج قال لا ولكن ان تعتمر خير لك قال صاحب الكشف ان تأخر هذا
الحديث يستلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وان تقدم فالكتاب ينسخه اقول في الشق الثاني نظر لان الحديث ربما يجعل
قرينة لارادة المعنى المجازي من الكتاب او تعيين احد معنيي المشترك منه واما نسخه اذا لم يكن ان يراد من الكتاب ما اريد منه
لا بالحقيقة ولا بالمجاز ثم قال صاحب الكشف ويحتمل ان يراد من الحديث نفي مثلية العمرة للحج في الوجوب لا نفي وجوبها
مطلقا لانه فرق بين الواجب باجماع مقطوع والواجب بطريق ظني اقول هذا الكلام في غاية البطلان لان المقام

الواجب الى الواجب باجماع قطعي والواجب بطريق ظني انما يكون بالنسبة الينا لا بالنسبة الى النبي عليه السلام
نعم لو كان ما روى عنه عليه السلام كلام واحد منها واحدا والاية لا يمكن ان يحمل ذلك الكلام على ما ذكره من نفي المثلية قال
صاحب الكشاف فان قلت فقد روى عن ابن عباس ان العمرة لقرينتها الحج وعن عمران رجلا قال له وجدت الحج
والعمرة مكتوبين علي اهللت بهما جميعا فقال هديت لسنة نبيك وقد نظمت مع الحج في الامر بالاتمام فكانت
واجبة مثل الحج قال الشارح التفتازاني ان هذا الكلام اشارة الى التمسك بوجوه ثلثة في وجوب العمرة كما هو مذهب
الشافعي وكان الاوليين التزاميان والاخير قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي وما ذكر من جواب الاول
يشعر بان الرواية المشهورة انها القرينة في كتاب الله اقول فيه بحث لان الرواية المشهورة لا ينفي الوجه الثاني من وجوه
الجواب وهو قوله وانهما تقترنان في الذكر فليس معنى القرينة في كتاب الله انها القرينة فيه في الذكر لا في الحكم الوجوب
فكان تكثير الوجوه في الجواب لاجل اختلاف الرواية ليكون كل منها جوابا لرواية مخصوصة ثم قال في جواب الثالث
جمع بين الحقيقة والمجاز وبين معنى المشترك اقول يمكن دفع ذلك بتقدير اتموا في المعطوف اعني قوله والعمرة
او المذهب الصحيح جواز تقدير العامل في المعطوف اذا كان المنسوب متعددا نحو قام زيد وعمرو اي وقام عمرو قال صاحب
الكشاف واما حديث عمر فقد فسر الرجل كونهما مكتوبين عليه بقوله اهللت بهما قال صاحب الكشف يعني هذا الايطابق
قوله هديت جوابا وانما يطابق اذا كان الاهلال مسببا عن الكتب اقول منشأوه توهم ان اهللت تعليل لما سبق
فيكون فضلة في الكلام فلا يرجع الجواب اليه فلا يطابق الجواب لكن هذا وهم باطل لان المراد من قولهم الاستيناف
يقع موقع التعليل او التفسير ان مآل المعنى يرجع الى احدهما ويفهم منه بطريق خطابي لا انه مفهوم مطابقي حتى يكون
فضلة في الكلام بل الكلام الاستينافي عمدة في الكلام ايضا يصح رجوع جواب المخاطب اليه وان كان يفيد معنى التعليل
او التفسير بالنسبة الى ما قبله بحسب المعنى بطريق خطابي وان اراد ان مطلق سببية الابد لا يصح التطابق وسببيته
فوثت بحكم بحث كما لا يخفى على من رسوله سلامة الذوق قال صاحب الكشاف كانهم قصدوا بذلك اخراجها
عن حكم الحج قال الشارح التفتازاني نسبة بان القراءة ليست بحسب الرواية والسماع اقول معنى كلامه كانهم
قصدوا بذلك القراءة واختيارها من بين الروايات فاندفع ما يشعر به العبارة هذا ان قيل ان غرض الشيخ
اعتراض على الكشاف كما ذكر في مواضع عديدة من ان المص نسب القراءة الى الرأي فاعترض عليه وقال وهذا
مما يخشى عليه الكفر كما صرح به في سورة الانعام في شرح قوله تعالى قتل اولادهم شركاءهم وان قيل ان مراد الشيخ ليس
باعتراض على الكشاف بل ايراد عبارته وان كانت مشعرة بهذا المعنى لكنه ليس بمراد فمرحبا بالوفاق
قال صاحب الكشاف او فمن يحج الى الحلق قال الشارح قيد بهذا ليلائم المعطوف اقول لا يخفى ان رعاية الملايمة بهذا
ليست بمنزلة يخص الحكم العام فيها لاجلها بل وجهها ان ما قبل هذا الكلام كان مسوقا في بيان الحلق فاقتضى ذلك تقييد المرض
لان ذلك الكلام نوع تفصيل لما قبله كما ينبئ عنه تصديره قوله فمن بالفاء فافهم قال صاحب الكشاف فمن لم يجد
الهدي فعليه صيام ثلثة ايام في الحج اي في وقته وهو اشهره ما بين الاحرامين احرام العمرة واحرام الحج وهو مذهب
ابي حنيفة وقال الشارح وظاهر العبارة مشعر بانه يجب عند ابي حنيفة ان يكون قبل احرام الحج وليس كذلك بل يجوز
بعده بالاتفاق اقول لعله قصد بذلك تمام ظهور الخلاف بين ابي حنيفة والشافعي فبين قوله وهو اشهره

اشهره بقوله ما بين الاحرامين وان ما بعد احرام الحج يصح في قولهما جميعا قال صاحب الكشاف فاذا امنتم الاحصار يعني
فاذا لم تحصروا او كنتم في حال امن وسعة قال صاحب الكشف فيه ان الامن في مقابلة الخوف لغة وان المناسب الواو
بدل الفاء لانه لا يستعقب الاحصار اذ ذاك بل هو تفصيل لقوله واتموا الحج والعمرة لله اقول الجواب عن الاول
ان الامن في مقابلة الخوف مطلقا لا في مقابلة خوف العدو بخصوصه وههنا وقع في مقابلة خوف الاحصار ايضا
وقوله يعني فاذا لم تحصروا اه بيان مآل المعنى ولم يرد ان معنى فاذا امنتم فاذا لم تحصروا والجواب عن الثاني انه اراد
الفاء واختياره على الواو ايذان بان بيانه حكم امن الاحصار متأخر في المرتبة عن بيان حكم الاحصار وان كان كل منهما
تفصيلا لقوله واتموا الحج لان مرتبة بيان منع الطاريء مقدم على بيان كيفية الحج وهذا مثل قول امرئ القيس
بسقط اللوى بين الدخول فحومل بالفاء على ما هو الرواية المشهورة فانه اورد الفاء موضع الواو اشارة
الى ادونية مرتبة الحومل من الدخول فافهم فانه من غوامض اسرار البلاغة قال صاحب الكشاف ما فائدة توقيت الحج بهذه الاشهر
قلت فائدته ان شيئا من افعال الحج لا يصح الا فيها قال الشارح التفتازاني قيل هذا بيان على مذهب ابي حنيفة والمراد
بالافعال الاركان لكنه يشكل بطواف الزيارة لانه من جملة اركان الحج وهو يصح في كل واحد من ايام النحر وهو اليوم العاشر
من ذي الحجة والحادي عشر والثاني عشر هذا انتهى معنى كلامه اقول ويمكن ان يجاب عنه بان تعالى ان تنوين شيئا لتعميم الانواع
لا لتعميم الافراد بمعنى ان كل نوع من انواع افعال الحج لا يصح الا فيها وهذا يقتضي ان يصح كل نوع لجميع افراده فيها لا في غيرها
ولا ينافي ذلك صحة وقوع فرد من نوع من الانواع في غيرها لان التنكير اذا كان لتعميم الانواع يكون الحكم فيه على الانواع
لجميع افراده ولا يكفي في الحكم على الانواع بثبوت ذلك الحكم لفرد منه باعتبار وجود النوع في ضمن ذلك الفرد لان ذلك
ترقيق فلسفي لا يعتبر في المحاورات ومتعارف اللغة انما يصح اذا كان ذلك الحكم صادقا لجميع افراد ذلك النوع اي يصدق
عليه باعتبار تقدير وجوده في اي فرد كان وتكون لازم النوع في اي فرد يوجد وبمثل ذلك يقال الاحكم النوع فان كنت
في مرية مما ذكرنا فانظر الى قول الله خلق كل نوع من انواع الدابة على صفة نوع يمشي على بطنه ونوع يمشي على رجلين
ونوع يمشي على اربع كيف تجد صحة الحكم منوطة على ثبوت كل من تلك الاحكام الثلثة لكل فرد من افرادها يحكم عليه
من الانواع الثلثة وكيف يخرج الكلام عن متعارف اللغة اذا حكمت عليها بتلك الاحكام باعتبار ثبوتها لفرد منها
وهذا مما يعرفه الطبع السليم والفهم المستقيم او الى قولنا كل نوع من انواع الحيوانات كان في نفسه نوع كيف تجد الكلام
سمجا قبيحا خارجا عن قانون اللغة اللهم الا ان يتأول كل نوع من انواع الحيوانات فاذا تمهد بهذا فنقول معنى كلام صاحب
الكشاف ان كل نوع من انواع افعال الحج لا يصح الا في تلك الاشهر المعلومات وهي صحة وقوع انواع الافعال في تلك الاشهر
والحصر يتم بالاثبات والنفي وههنا كذلك فان جميع انواع الحج باعتبار وجوده في جميع افراده يصح ان يقع فيها بحيث
يتم امر الحج ولا يصح ان يقع في غيرها بهذه الحيثية لان انواع افعال الحج الطواف والرمي والوقفة والسعي وكل من تلك
الانواع يصح وقوعه في وقت الحج باعتبار وجوده في جميع الافراد بحيث يتم به امر الحج لا في غير وقت الحج فان طواف
الزيارة وان كان يمكن ان يوجد في الحادي عشر والثاني عشر لكن نوع الطواف باعتبار جميع افراده لا يوجد فيها ولا ينتقض
الحصر بطواف الزيارة باعتبار صحة وقوعه في الحادي عشر والثاني عشر وعلى هذا استقام الكلام واتضح المرام بلا احتياج
الى تقييد الانواع بالاركان كما لا يخفى على ارباب الانصاف الذين يجتنبون عن طريقة الاعتساف لا على الذين يميلون الى

في وادي الضلال ولا يعرفون من العلوم غير القيل والقال هذا هو الجواب على مذهب ابي حنيفة واما الجواب
على مذهب الشافعي فالعهدة على الشفعوية قال صاحب الكشاف اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد
قال قطب الرازي لان معنى الجمع ضم شيء الى شيء وهو متحقق في الاثنين واذا جاز ان يطلق الجمع على الاثنين
فبالاولى جواز اطلاقه على الاثنين وبعض الثالث اقول هذا غلط نشأ من اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان ما ذكره
معنى لفظ الجمع المركب ممزوج من … لا ما يصدق عليه المعدود من تلك الاشياء حتى يكون من المعدودات فعلى هذا لا يصح
ان يطلق عليه صيغة الجمع على الاثنين وعلى بعض الثالث بحسب الوضع اللهم الا ان يطلق بطريق التجوز وعلى هذا
لا يصح قول التفتازاني ميلا الى المذهب المرجوح في اقل الجمع لانه لا وجه لصحة هذا الاطلاق على هذا المذهب المرجوح
ايضا لما ذكرنا فالحق في هذا المقام ما اختار صاحب الكشف من ان هذا الجواز في الجمع بحسب صيغته لا الاطلاق على
بحسب الحقيقة والتوجيه المذكور بان يتجوز اخر فيه ايضا بحسب عروض الهيئة لا في الهيئة نفسها اذ المعنى
المجازي مجموع من الثلثة اعني شوال وذي القعدة وعشر ذي الحجة والايراد التفتازاني بقوله اطلقت الثلثة
المجازية فافهم فان التمييز بين هذين التجوزين دقيق قال صاحب الكشاف وقيل نزل بعض الشهر منزلة كله
كما يقال رأيتك سنة كذا وعلى عهد فلان ولعل العهد عشرون سنة او اكثر وانما رآه في ساعة منها اقول
وجه جميع الشراح كلامه بان هذا من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ثم يرد عليه ان الامر ليس كذلك في قولنا سنة كذا
وعلى عهد فلان لان السنة والعهد مستعملان في معناهما لان ساعة من سنة او عهد ثم ان الحق ان الشراح
لم يفهموا كلام الكشاف لان مراده من قوله نزل الخ انه اعتبر وقوع افعال الحج في عشر ذي الحجة وقوعا في كله فجعل ذلك
ايضا بهذا الاعتبار من اشهر الحج لان ذلك من متعارف اللغة كما يجعل السنة كلها والعهد كله وقت الرؤية باعتبار
وقوع الرؤية في جزء منها بلا ارتكاب المجاز بل بحسب متعارف اللغة فجعل ذو الحجة من اشهر الحج مع ان طرف الحج
منها ليس الا العشر فكانه قيل وقت الحج ثلثة اشهر اعني شوال وذا القعدة وذا الحجة لان افعال الحج يقع فيها اما في
جزء منها كما في الاولين او في بعض جزء كما في الثالث وجعل الشيء ظرف الشيء باعتبار وقوعه في جزء منه
مكانا كان او زمانا شائع في متعارف اللغة ومن ههنا خرج وجه وجيه لمالك في جعل تمام ذي الحجة وقت
الحج بلا تمحل كلمة المعنى فيكون النزاع بينه وبين الامامين لفظيا فانه جعل من وقت الحج تمام ذي الحجة بناء على هذا
التنزيل المذكور والامامان اعتبرا ظرف الافعال ومعيارها حقيقة وهو العشر او التسع مع ليلة العاشر قال صاحب
الكشاف لان الموقف لا يعرف في اسماء الاجناس قال القطب الرازي وانما قيد بالاجناس لان المعرفة يعرف
من الاعلام فان عرفة علم لهذا المكان المخصوص كما ان عرفات علم له اقول فيه بحث فان لفظ عرفة كما انه علم
لهذا المكان المخصوص فهو اسم لليوم التاسع ايضا من ذي الحجة لان اليوم عرفة وفجر عرفة شائع في الكتب بل هو مذكور
في الكشاف في هذا البحث حيث قال ان الافضل ان يصوم يوم التروية وعرفة وعن يحيى السنة انه سمي اليوم التاسع
بعرفة لان ابراهيم عليه السلام عرف تأويل رؤياه فيه وعلى هذا يعرف عرفة من اسماء الاجناس في غير جميع علامات
ولا وجه لتخصيص الاستشهاد به قال الله تعالى فاذا افضتم من عرفات قال صاحب الكشاف قيل فيه دليل على وجوب
الوقوف بعرفة لان الاضافة لا يكون الا بعده قال الشارح في بيان الدلالة ذكر الافاضة بكلمة اذا للدلالة

للدلالة على القطع وهو في حكم الشرع الوجوب كانه قال الافاضة واجبة عليكم ثم انها تقتضي سابقة الكون
والاستقرار بعرفة ليكون اسنادها اليها وهو معنى الوقوف بها اقول فيه بحث لانه يجوز ان يعرض صفة الوجوب
للافاضة بعد الاستقرار بعرفة فلا يكون الوقوف بها واجبا لانه لا يتوقف عليه الواجب تمت الرسالة

لمولانا لطفي الشهيد السعيد الفاضل الفريد
… رحمه الله تعالى

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قال الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى زين للذين كفروا
الحيوة الدنيا والمزين على الحقيقة هو الله تعالى اذ ما من شيء الا وهو فاعله انتهى وهو اشارة الى رد ما ذهب اليه صاحب الكشاف
حيث اوجب كون المزين حقيقة هو الشيطان بناء على ما ذهب اليه المعتزلة من كون الشرور والقبائح غير مخلوقة له تعالى
ولا يسند اليه بطريق الحقيقة وتحقيق القول ان القبيح لا يسند اليه تعالى لكن لا يقبح النسبة اليه في الخلقة والصدور وغيره
وانما القبيح قيامه به والعبد ونسبة اياه وصرف قدرته وارادته اليه وقد رد العلامة ابن الكمال ان المزين
في الحقيقة هو الشيطان لان التزيين صفة تقوم به كما حققه العلامة التفتازاني في شرح الكشاف
من ان الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به لا الى من خلقه واوجده والله تعالى خالق الافعال لا يحل فيه كالاكل
والجالس انما يصح حقيقة لمن قام به الكفر والجلوس لا لمن خلقهما كالبياض والسواد انتهى قول … بما ذكره
التحرير التفتازاني انما … في الفعل من الاعراض الجسمانية وذكرها مع … كما في …
من الكفر والجلوس والبياض والسواد بخلاف التزيين والاضلال ونحوهما فانه قد وقع اسناده في القرآن … اليه تعالى
تارة والى الشيطان اخرى في قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وقوله … فانه يضلهم ويهديهم الى عذاب السعير
واضله الله على علم ويضل الله الظالمين وقوله وزين لهم الشيطان
الى غير ذلك من الآيات والاصل في الاسناد الحقيقة ما لم يعرف عنها صارف كما حققه العلامة التفتازاني في شرح
الكشاف فلا صارف هنا لان كلا منهما … في الفعل … يستند تارة اليه تعالى واخرى الى غيره حقيقة في الجانبين
الا ترى ان الهداية تستند اليه تعالى في قوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم والى النبي صلى الله عليه وسلم في قوله وانك
لتهدي الى صراط مستقيم والى القرآن في قوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم والى العباد في قوله … فاهدوهم
الى صراط الجحيم وقد يقال انه يسند اليه تعالى بطريق الحقيقة نظرا الى الخلق والايجاد والى الشيطان حقيقة ايضا باعتبار
الكسب والمباشرة فحينئذ … الاسناد … ليس بظاهر فليتأمل والله اعلم … للمولى الفاضل سري الدين
محمد رحمه الله الواحد الاحد

قال الله تعالى حافظوا على الصلوات بالاداء لوقتها والمداومة عليها ولعل الامر بها في تضاعيف احكام
الاولاد والازواج لئلا يلهيهم الاشتغال بشأنهم عنها والصلوة الوسطى اي الوسطى بينها او الفضلى منها خصوصا
وهي صلوة العصر لقوله عليه السلام يوم الاحزاب شغلونا عن الصلوة الوسطى صلوة العصر ملأ الله بيوتهم نارا وفضلها
لكثرة اشتغال الناس في وقتها واجتماع الملائكة وقيل صلوة الظهر لانها وسط النهار وكانت اشق الصلوات
عليهم وكانت افضل لقوله عليه الصلوة والسلام افضل العبادات احمزها وقيل صلوة الفجر لانها بين صلوتي النهار

المزين في الحقيقة هو الشيطان لان التزيين صفة تقوم به قال
الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف الفعل انما يسند حقيقة الى
من قام به لا الى من خلقه واوجده والله سبحانه وتعالى خالق الافعال
لا يحل له الخالق والجالس انما يصح حقيقة لمن قام به الكفر والجلوس
لا لمن خلقهما كالاسود والابيض لمن قام به السواد والبياض انتهى ان
كان يخلق الله تعالى فقراءة زين بصيغة المعلوم في قوله تعالى زين للذين
كفروا الحيوة الدنيا على البناء للفاعل على قراءة مجاهد وابن محيصن
هو المتمكن الشيطان من التزيين ومن قال الفاضل الامام البيضاوي
في تفسيره والمزين في الحقيقة هو الله تعالى اذ ما من شيء الا وهو فاعله
اخطأ في المدعى وما اصاب في الدليل اما عدم اصابته في المدعى
فلما عرفت ان الفاعل الحقيقي بصفة ما تقوم به تلك الصفة فان
الفاعل الحقيقي للكتابة هو الكاتب لا خالق الكتابة ثم انه لم يصب
في اطلاق المزين على الله تعالى لعدم ورود الاذن به واما عدم
اصابته في الدليل فلان مبناه على عدم الفرق بين مصطلح
اهل النحو ومصطلح اهل الكلام على ما نبه عليه بقوله حيث
لم يفرق بين الفاعل النحوي الذي كلامنا فيه والفاعل الكلامي
الذي بمعزل عن هذا المقام كما لا يخفى. منه …

قوله وقراءة النصب على الاختصاص بديعة اذ لم يبلغنا النصب بالمدح والاختصاص مع العاطف قلنا بلغنا النصب على المدح والاختصاص مع العاطف في مواضع عديدة من الكشاف منها والمقيمين الصلوة في اواخر سورة النساء حيث قال والمقيمين نصب على المدح لبيان فضل الصلوة وهو باب واسع قد كسره سيبويه على امثلة وشواهد ولا يلتفت الى ما زعموا من وقوعه لحنا في خط المصحف وربما التفت اليه من لم ينظر في الكتاب ولم يعرف مذاهب العرب وما لهم في النصب على الاختصاص من الافتنان وغبي عليه ان السابقين الاولين الذين مثلهم في التورية ومثلهم في الانجيل كانوا ابعد همة في الغيرة على الاسلام وذب المطاعن عنه من ان يتركوا في كتاب الله ثلمة ليسدها من بعدهم وخرقا يرفوه من يلحق بهم ومنها والزيتون والرمان في اواسط سورة الانعام حيث قال والحب الا منتصبا على الاختصاص لفضل هذين الصنفين انتهى وليت شعري ما اراده من قوله لم يبلغنا مع العاطف فان حملنا على انه لم يعثر عليه على ما هو الظاهر فبديع من مثله [illegible]

والليل والواقعة في الحد المشترك بينهما ولانها مشهودة وقيل المغرب لانها المتوسطة بالعدد ووتر النهار وقيل العشاء لانها بين جهريتين واقعتين في طرفي الليل وعن عائشة رضي الله عنها انه عليه الصلوة والسلام كان يقرأ والصلوة الوسطى وصلوة العصر فتكون صلوة من الاربع خصت بالذكر مع العصر لانفرادهما بالفضل وقرئ بالنصب على الاختصاص **وقوموا لله قانتين**

القاضي عبد الله البيضاوي

النصب على الاختصاص هو النصب على المدح ههنا فيقدر اذكر او اخص كما صرح الطيبي في اول ال عمران في قوله فئة تقاتل في سبيل الله والنصب على الاغراء هو بتقدير الزم كما صرح به الكشاف قبيل سيقول السفهاء

قوله او الفضلى منها من قولهم للافضل الاوسط كذا في الكشاف وصلوة الوسطى مع الصلوة الوسطى كقولهم صلوة الاولى والصلوة الاولى وقد بين في محله وكان شغل الاحزاب اياهم عن صلوة العصر انهم توجهوا لمحاربتهم الى المدينة فاشتغلوا بالحفظ عنهم بحفر الخندق وشغلهم الحفر عن صلوة العصر **وقوله** ملأ الله بيوتهم نارا يحتمل ان يكون دعاء عليهم بعذاب الدنيا ويحتمل ان يكون المراد بالبيوت القبور **قوله** بين صلوتي النهار والليل يحتمل ان يراد بهما صلوة العشاء وصلوة الظهر وان يراد صلوة المغرب والعشاء وصلوة الظهر والعصر والمراد بالحد المشترك بينهما اي بين الليل والنهار اول الفجر لانه وقت جامع بين ظلمة الليل وضوء النهار **وقوله** لانها المتوسط بالعدد ومعناه انها فوق الفجر ودون الظهر والعصر والعشاء ولتوسطه معنى ملايم لحديث احذروا وارجوا ان يكون صاحبهما من الحق وهو المتوسط بين الاشغال والمخالطة بالحوادث وهو الملايم لذكر صلوة الخوف ولا يبعد ان يراد الوسطى بين التطويل الممل والتخفيف المفرط فان خير الامور اوسطها والامر بالمحافظة وقراءة النصب على الاختصاص بديعة اذ لم يبلغنا النصب بالمدح والاختصاص مع العاطف وما تقرر انه وصف مقطوع النعم

مولانا عصام الدين رحمه الله رب العالمين

قال الله تعالى **الم تر الى الملأ من بني اسرائيل** الملأ الجماعة يجتمعون للتشاور ولا واحد له كالقوم ومن للتبعيض **من بعد موسى** اي من بعد وفاته ومن للابتداء **اذ قالوا لنبي لهم** اي يوشع او شمعون او اشمويل **ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله** اقم لنا اميرا ننهض معه للقتال يدبر امره ونصدر فيه رأيه وجزم نقاتل على الجواب وقرئ بالرفع على انه حال اي ابعثه لنا مقدرين القتال ويقاتل بالياء مجزوما ومرفوعا على الجواب والوصف لملكا

القاضي البيضاوي رحمه الله العافي

قوله اي ابعث لنا مقدرين القتال جعل نقاتل بمعنى نقدر القتال فالتجوز في صيغة نقاتل وتجدد زمان الحال وعامله وليس المراد انها حال مقدرة والا لفسره بقولنا ابعث لنا مقدرا قتالنا ويحتمل ان يجعل مقدرين اسم مفعول والقتال منصوبا تشبيها بالمفعول كما في زيد حسن الوجه بنصب الوجه فيكون حالا مقدرة ويجوز ان يكون نقاتل صفة لملكا ويكون التكلم تغليبا اي نقاتل هو ونحن

مولانا عصام الدين رحمه الله

قال الله تعالى **ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين** الاية اشارة الى قياس استثنائي مؤلف من وضع نقيض المقدم منتج لنقيض التالي للمرحوم

[illegible]

للمرحوم ابي السعود واستشكله احمد الانصاري ان نقيض المقدم لا ينتج نقيض التالي ولا غيره لجواز كون نقيض المقدم اعم من نقيض التالي وتحقق العام لا يستلزم تحقق الخاص انتهى اقول ان الملازمة اذا كانت من الطرفين كما بين العلة والمعلول ينتج استثناء كل من المقدم والتالي عين الاخر واستثناء نقيضه نقيض الاخر صرح به ابن سينا في الفصول ثم في تعليل القوم ايضا اشارة اليه حيث قالوا لجواز ان يكون اللازم اعم ثم ان الملازمة في الشرطيتين المذكورتين في الايتين الكريمتين متساوية لكون المقدم فيهما علة موجبة للتالي لان عدم دفع الناس بعضهم ببعض يوجب فساد الارض وكذا مشيئة الله عدم اقتتالهم يوجبه وكان في عبارة صاحب التفسير اشارة الى ان تينك الشرطيتين مما الملازمة فيه من الطرفين حيث قال في تفسير الايتين منتج لنقيض التالي ولم يقل منتج ولما قراءة السكاكي لكن ذلك لا يكون الا بقوة النظم فكلمة لو قائمة مقام اي حال في نظم شرطية يتلازم طرفاها كيف واكثر الشرطيات من القرآن مما يتلازم طرفاها ثم ان الحكم في مثلها تطلق في العصور الاربع عما استبعاد ثم يرد على العلامة انه لم يعهد اطلاق الوضع على استثناء النقيض فان الوضع انما يطلق على استثناء العين واما استثناء النقيض فانما يسمى رفعا وقد ههنا تسومح بقوله ان القياس الاستثنائي تركب دائما من شرطية ومن مقدمة استثنائية اما واضعة او رافعة وايضا الكنى في الموضعين بقوله من وضع اه والصواب ان يقال مؤلف من ملازمة ووضع او الشيء لا يكون مؤلفا من شيء واحد والله اعلم بالصواب كذا وجدت بخط البعض ثم وجدت ايضا ما نصه قال المولى الفاضل العلامة ابو السعود اسكنه الله تعالى بحبوحة جنانه في دار الخلود في تفسير قوله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين هذا اشارة الى قياس استثنائي مؤلف من وضع نقيض المقدم منتج لنقيض التالي خلا انه قد وضع موضعه ما يستتبعه ويستوجبه اعني كونه تعالى ذا فضل على العالمين كانه قيل ولكنه تعالى يدفع فساد بعضهم ببعض فلا تفسد الارض انتهى اقول الا يقال هذا مخالف لقول اهل الميزان حيث قالوا ولانه ينتج استثناء نقيض المقدم نقيض التالي لجواز كون نقيض المقدم اعم من نقيض التالي ومعلوم ان تحقق العام لا يستلزم تحقق الخاص لانك لو قلت لكنه ليس بانسان بعد قولك كلما كان هذا انسانا فهو حيوان لا يلزم منه ان يكون ما اشرت اليه ليس بحيوان لجواز كونه فرسا عند انتفاء الانسانية لانا نقول هذا البحث على سبيل الاطراد بل اذا كان نقيض المقدم اعم من نقيض التالي واما اذا كان نقيضه بعكس هذا كما في هذه الاية الكريمة وامثالها فانه ينتج التالي وذلك ان الدفع المذكور لما كان ملزوما لعدم فساد الارض كانت الملازمة ثابتة بينهما لان وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم كما بين في موضعه ومن ابن سلام يتنبه لهذا فزعم ان الملازمة ههنا كانت من الطرفين فنقل عن الفصول حيث قال ان الملازمة اذا كانت من الطرفين كما بين العلة والمعلول ينتج استثناء عين كل من المقدم والتالي عين الاخر واستثناء نقيضه نقيض الاخر ولم يدر ان الملازمة فيما نحن فيه ليست كذلك بل اللازم ههنا اعم من الملزوم كما لا يخفى على من له دربة في هذا الفن ثم قال ذلك البعض وفي تعليل القوم ايضا اشارة الى ذلك حيث قالوا لجواز كون اللازم اعم انتهى ولم يدر ايضا ان هذا التعليل دليل عليه لا له فتدبر وبعد ذلك حقق ما زعمه بقوله ان الملازمة في الشرطيتين المذكورتين في الايتين الكريمتين متساوية لكون المقدم فيهما علة موجبة للتالي لان عدم دفع الله بعضهم ببعض يوجب فساد الارض وكذا مشيئته تعالى عدم اقتتالهم يوجبه انتهى اقول وفي هذا التحقيق وجوه من الفساد الاول انه صرح ان الملازمة في الشرطيتين المذكورتين في الايتين الكريمتين متساوية وليس كذلك كما لا يخفى على ذوي الافهام والثاني انه زعم في القياس بمجرد كونه علة موجبة للتالي يكون الملازمة بينهما متساوية

[illegible]

حيث اثبت ما زعمه بقوله وتكون المقدم فيها علة موجبة للتالي ولم يدر انه اذا كانت الملازمة عامة بكون المقدم علة موجبة للتالي ايضا الا يرى انه لو قال ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه حيوان يكون المقدم علة موجبة للتالي ان المدعى فيما نحن فيه اثبات كون نقيض المقدم منتجا لنقيض التالي لا اثبات كون عين المقدم منتجا لعين التالي حتى جاز التعليل بقوله لان عدم دفع الله الناس بعضهم ببعض يوجب فساد الارض ثم ايد ما زعمه بقوله وكان في عبارة صاحب التفسير اشارة الى ان تينك الشرطيتين مما الملازمة فيه من الطرفين حيث قال في تفسير الايتين منتج لنقيض التالي ولم يقل ينتج فتدبر انتهى اقول هذا التاييد ايضا فاسد لان التعبير بالمنتج ليس بنص فيما زعمه حتى نشير اليه فيكون تاكيدا لما ادعاه فليتامل ثم قال واما قول السكاكي الكريم ذلك لا يكون عن قوة النظم فكمه هو قائمها قل لي اي صلاح في نظم شرطية تتلازم طرفاها كيف واكثر الشرطيات في القرآن مما يتلازم طرفاها انتهى اقول هذا السؤال ليس الا من سوء الفهم لان السكاكي لا يدعي الخلل في نظم شرطية يتلازم طرفاها حتى يرد السؤال عليه بل يدعي ان التلازم من الطرفين او في ضمن الملازمة الواحدة لان المقصود من اثبات البرهان كونه منتجا لما ادعاه لا غير فتدبر واما قال الفاضل المعترض وضع نقيض المقدم ولم يقل من دفعه لانه لو قال كذلك لكان القياس مؤلفا من عين المقدم لا من نقيضه والمفروض خلافه فان قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين انما وضع موضع وضع نقيض المقدم لا موضع رفعه وبهذا التحقيق الحقيق بالقبول ظهر ان من خطاء الفاضل المزبور ولم يدر ان المحل ابن اخت خالته وكم من عايب قولا صحيحا وافته من الفهم السقيم ثم قال ذلك البعض وايضا الكتي في الموضعين بقوله من وضع الحد والصواب ان يقال مؤلف من ملازمة ووضع اذ الشي لا يكون مؤلفا من شي واحد انتهى اقول فيه بحث من وجهين الاول ان قوله والصواب ان يقال مؤلف من ملازمة ووضع ليس بصواب بل خبط فاحش لان التاليف لا يكون من اللفظ لا من الملازمة الثاني ان قوله اذ الشي لا يكون مؤلفا من شي واحد كلمة هو قائلها كذا وجدت بخط اخر

من مجموعة المولى سري الدين رحمه الله رب العالمين

ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا استدراك من الشرطية التي حاصلها قياس استثنائي وضع فيه نقيض المقدم لينتج نقيض التالي الا انه وضع فيه الاختلاف موضع نقيض المقدم المرتب عليه للايذان بان الاقتتال ناش من جانبهم بكسبهم لا من جانب الله تعالى ابتداء وكانه قال ولكن لم يشا عدم اقتتالهم لانهم كذا في تفسير بعض المتاخرين ولا يخفى انه خلاف ما اعتبر في انتاج القياس الاستثنائي من وضع المقدم او رفع التالي كما ذكر في كتب المنطق وتبديل ضعف ذلك ما حققه الشارح التفتازاني بعد استعمال كلمة لو على قاعدة العربية ان يذكر انتفاء الشرطية ليثبت انتفاء الجزاء وعلى قاعدة الاستدلال ان يذكر انتفاء الجزاء ليعلم انتفاء الشرط والكلام يحتاج الى زيادة بسط وتفصيل ذكر في نخبة حاشية مفردة

من تفسير عبد الباقي البغدادي عليه رحمة ربه الهادي

قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض الاية هذا تصوير لعظمة الله تعالى وتخييل

لان الكرسي عبارة عن المقعد الذي لا يزيد على القاعد وههنا لا يتصور ذلك وهو ظاهر ولا سبيل الى التشبيه في وجه يقول الفقير الجواب المحرر ان يقال ان اردت بالتشبيه مطلق التشبيه فلا نسلم انه لا سبيل اليه لجواز ان يجعل هيئة منتزعة عن احد الطرفين بالهيئة المنتزعة عن الطرف الاخر كما هو شان التمثيل ويكون المقصود منه تصوير المعقول في صورة المحسوس وان اردت به تشبيه الله تعالى بشي من الممكنات مثلا انه لا سبيل اليه لكنه لم يلزم من التمثيل لا يستلزم الاستعارة في شي من اجزائه بل لا يجوز فيه ذلك كما صرح به اهل البيان حتى بنى بعض المحققين عدم اجتماع التخييلية والتبعية على ذلك فليتامل ولقد اطنب الفاضل المجيب في هذا المقام بما لا مزيد يحتاج اليه الناظر في هذه الرسالة ولم يحرر الجواب والله اعلم بالصواب

سئلت كشف الله تعالى عن بصيرتك الغطاء واحل لك العطاء عما اشكل عليك من ابتغاء ابرهيم عليه السلام وهو من النبيين الطمانينة على ما حكى الله تعالى عنه بقوله واذ قال ابرهيم رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي واستغناء علي رضي الله عنه عن ذلك وهو احد الصديقين على ما ابدى عن نفسه بقوله لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا والجواب ان مقام النبوة مغاير في معانيه لمقام الصديقية فلمقام النبوة طمانينة وعدم طمانينة بحسبه ولمقام الصديقية طمانينة وعدم طمانينة بحسبه وطمانينة مقام النبوة كانت لمحمد صلى الله عليه وسلم كما كشف عنها بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل وكان الاستعداد من ابرهيم وموسى عليهما السلام متوجها الى ابتغاء تلك الطمانينة كما انباء عن انفسهما بقوله رب ارني كيف تحيي الموتى ورب ارني انظر اليك وطمانينة مقام الصديقية كانت للصديقين من امة محمد صلى الله عليه وسلم كما ابدى عن نفسه امام الصديقين بقوله لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا وكان الاستعداد في صديقي سائر الانبياء متوجها الى ابتغاء تلك الطمانينة فتثبت الفضيلة لمحمد صلى الله عليه وسلم على سائر النبيين ولصديقيه على سائر الصديقين ولم يثبت لصديقيه لوجدانهم طمانينتهم الفضيلة على الانبياء عند فقدانهم طمانينتهم لان ما فقده من الطمانينة غير ما وجده الصديقون منها لانهم انما يفقدون الطمانينة اللائقة بمقام النبوة والصديقون لم يجدوا مثل تلك الطمانينة وانما وجدوا الطمانينة اللائقة بمقام الصديقين ولو رضي النبيون بمثله لكان حاصلا لهم واجل من ذلك بعدة مراتب ولقد اعتبر الصديق الاكبر بهذا التخلف حين بلغه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اني لاسهو فقال يا ليتني كنت سهو محمد اذ علم ان ما يعده محمد صلى الله عليه وسلم من نفسه سهوا فوق اعلى اليقظات الصديقية اذ حسنات الابرار سيئات المقربين وحسنات المقربين سيئات النبيين وفوق كل ذي علم عليم وكل محمر عن حاله ومقامه

من المفادات القطبية

قال الله تعالى اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي والله تعالى عالم بايمانه فما فائدة الاستفهام اقول جوابه ان الاستفهام تقريري لا تحقيقي فلا يرد السؤال

للمولى سري الدين محمد رحمه الواحد الاحد

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قال العلامة البيضاوي في قوله تعالى الذين يأكلون الربوا
وانما كتب بالواو كالصلوة للتفخيم على لغة من يفخم وزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع قال العصام فصار اللفظ
بعد طبق المعنى في كون كل منهما مشتملا على زيادة غير مستحقة فاخذ اللفظ الزائد بشابهه كما يأخذ المعنى الزائد
بشابهة البيع ونحن نقول الكتابة بالواو والالف لان للفظ نصيبا بهما وانما لم يكتب الصلوة والزكوة بهما
لئلا يكون في مظنة الالتباس بالجمع اقول قوله فاخذ اللفظ اى لفظ الربوا برفع لفظ على انه فاعل اخذ والزائد
اى الحرف الزائد وهو الالف بالنصب مفعوله وقوله بشابهه اى بسبب اللفظ الذي يشابهه وهو واو الجمع
حيث زيد فيه الالف كما يأخذ المعنى اى معنى لفظ الربوا بشابهة البيع اى بشابهة معنى لفظ الربوا البيع
اى معنى لفظ البيع لاشتمالهما الى المعنيين على معاوضة المال بالمال بالرضى وان كان احد العوضين ازيد
والزائد بالنصب وهو الفضل فقوله بشابهة البيع مصدر مضاف الى مفعوله وقد حذف فاعله قوله الكتابة بالواو
والالف اى منهما لانه ينطق به بين الواو والالف فله من كل نصيب فاشير في الخط الى كل من النصيبين
وكون الباء بمعنى من ثابت ومنه عينا يشرب بها عباد الله اى منها وما ورد عليه ان هذه العلة موجودة
في لفظ الصلوة والزكوة ولم يكتب الالف في واحد منهما بقوله لئلا يكون الخ والله اعلم بالصواب

لمولانا سري الدين محمد

قال القاضي في تفسير قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احديهما
فتذكر احديهما الاخرى وقرأ حمزة إن تضل على الشرط فتذكر بالرفع وقال في الكشاف كقوله ومن عاد فينتقم الله
قال العلامة التفتازاني فالفعل مجزوم والفتح لالتقاء الساكنين والفاء في الجزاء والتقدير المبتدأ وهو ضمير القصة
او الشهادة ولا يخفى ما فيه من التكلف بخلاف قوله ومن عاد فينتقم الله منه انتهى قلت لا يذهب عليك ان تقدير ضمير القصة
مرفوعا تنبه ذا لا مساغ لتخريج الاية عليه فلا وجه للتعبير عن محذوره بالتكلف مع انه لم يجده من جهة غيره واما الآخر فذكره
الطيبي وصاحب الكشف والقطب وتكلفه من جهة انه ليس في الجملة الواقعة جزاء الضمير المحذور ضمير راجع اليه كما هو الشرط
فيقدر مثلا فيذكرها احديهما الاخرى كما ابان عنه كلام القطب من ان الشهادة عبارة عن الاداء وليس مما يذكره احدى
المرأتين للاخرى ذلك بل ما شاهدتا عند التحمل وقال الطيبي والاولى ان الضمير للذاكرة واحديهما مظهر وضع موضع المضمر
انتهى وقال صاحب الكشف والقطب او الضمير للذاكرة واحديهما بدل عنها او عن الضمير في تذكر انتهى قلت الذي
وجه هذه القراءة بذلك هو ابو علي الفارسي وتقديره فهي تذكر احديهما الاخرى والذاكر العائد الى المبتدأ المحذوف
في قوله احديهما كما ذكره السفاقسي في عليه كلام منتجب الدين الهمداني وكلام الشيخ الامام نور الدين النحوي في اعراب
القرآن واما ما في ذهاب نقدة الكشاف ابدا سببه عدم تفطنهم بذلك وحملهم التمثيل بقوله تعالى ومن عاد فينتقم الله
منه على تقدير الضمير مفردا وهذا غفلة منهم عن تقدير ابي علي وكلام صاحب الكشاف يحمل بل ينبغي ان يحمل على ما قررناه والتمثيل
بالاية انما هو من جهة تقدير ضمير بعد الفاء بحسب ما يقتضيه المقام لا من جهة خصوص الضمير افرادا وتثنية والحمد لله الذي بيده
ازمة الرشاد ولا يلهم الصواب الا من اراد ثم الظاهر انه يكون احديهما الثانية في الاية مفعولا والاخرى فاعلا الخ

كلام التفتازاني

كلام على عامة شراح الكشاف الطيبي وصاحب الكشف والقطب الرازي والعلامة التفتازاني وغيرهم
منه

وليس هذا من قبيل ضرب موسى عيسى كما زعمه العلامة التفتازاني حتى يتعين جعل الاول فاعلا والثاني مفعولا بل من قبيل اكل الكمثرى
موسى فان اسناد احديهما بعنوان نسبة الضلال رافع للالتباس ومتعين ان من تكون الضلالة هي الاخرى اذ لا موجب
للعدول عنه والسبب في تقديم المفعول على الفاعل التنبيه على الاهتمام بتذكير الضالة كما قيل وما قيل يصح ان يقال فتذكرها
الاخرى فلا بد من نكتة فقد اجيب عنه بانه للتصريح بان من تذكرها الاخرى هي الضالة ولعل ما قررناه من كون المقدر
هنا مستقيما لكون التركيب على هذه الكيفية فلا عدول عن الظاهر حتى تقع حاجة الى بيان نكتة فليتدبر

فان وجوب تقديم الفاعل على المفعول اذا انتفى الاعراب فيهما انما هو اذا لم يكن هناك قرينة كما نظيره من عبارة الكافية الحاجبية واذا انتفى الاعراب فيهما والقرينة
منه
من العلامة السعد ابن زاده

مما علقه المولى المرحوم غزي زاده
على تفسير العلامة البيضاوي رحمهما الله

قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن امتي ما وسوست به صدورها ما لم تعمل او تتكلم استصعب
التوفيق بينه وبين قوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله قال بعض العلماء الامور التي
تخطر بالبال لكن يكرهها الانسان ولا يمكنه ازالتها عن النفس لا يؤاخذ بها لانها تجري مجرى التكليف بما لا يطاق
والحديث محمول على هذا واما الخواطر التي يوطن الانسان نفسه عليها ويعزم على ادخالها في الوجود فقد يؤاخذ بها
لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وهو المراد من الاية وقال بعضهم المعنى الاية ان تدخلوا الاعمال
في الوجود ظاهرا او خفية يحاسبكم به الله وقال بعضهم الاية منسوخة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويرد عليه
ان النسخ يختص بالانشاء ولا يجري في الخبر واقول وبالله التوفيق المراد بما في انفسكم ما حصل فيها حصولا اصليا بحيث
يوجب اتصافها به كالملكات الردية والاخلاق الذميمة كالحقد والحسد والكبر والعجب والكفران فان النفس تحاسب به
واما تصور المعاصي والاخلاق الذميمة وهو المراد بما وسوست به الصدور فهو لعدم ايجابه اتصاف النفس بها لا يحاسب
عليها ما لم يوجد في الاعيان واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام ما لم تعمل او تتكلم فمعنى الحديث الشريف
ان الله لا يعاقب امتي على تصور المعصية وانما يعاقبها على عملها فان قلت اذا وصل التصور الى حد التصميم
والعزم يؤاخذ به لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم قلت المؤاخذة بالحقيقة على تصميم العزم على ايقاع المعصية
في الاعيان وهو ايضا من الكيفيات النفسانية وهذا التوفيق مما تفردت به

لابن صدر الدين رحمه الله تعالى

فان قلت اليس التحقيق ان العلم متحد مع المعلوم وان الاشياء انما توجد في الذهن بانفسها لا باشباحها وصورها قلت نعم لكنها بوجود ظلي غير مترتب عليه آثارها التي من جملتها اتصاف المحل بها فلا يلزم من حصول الكفر اتصاف النفس بها وان كانت صورتها العلمية عينا وقد حقق هذا في محله
منه

سورة آل عمران

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد ومن المواضع التي خالف فيه البيضاوي الزمخشري وخطأ فيه اكثر علماء عصرنا البيضاوي ونسبوا البيضاوي في جانب وغير جانب تخطئتهم قوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا حيث قال يوم منصوب بتود اي تمنى كل نفس يوم تجد صحايف اعمالها او جزاء اعمالها من الخير والشر حاضرة لو ان بينها وبين ذلك اليوم وهوله امدا بعيدا بمضمر نحو اذكر وتود حال من الضمير في عملت انتهى كلام البيضاوي وقال الزمخشري في بيان الوجه الثاني ويجوز ان يعطف وما عملت على عملت ويكون تود حالا اي يوم تجد عملها محضرا وادة تباعد ما بينها وبين اليوم انتهى فمخالفة كلامي الشيخين ظاهر اذ المفهوم من كلام الزمخشري رحمه الله هو ان يكون تود حالا من ضمير عملت واما وجه تخطئتهم البيضاوي فهو ان الوداد انما هو وقت عمل العمل حاضر في الآخرة لا وقت العمل في الدنيا فاذا وقع تود حالا فانما يحسن وقوعه حالا عن ضمير تجد كما فهم من كلام الزمخشري لا عن ضمير عملت كما صرح به البيضاوي واما من البيضاوي في طرف غير طرف تخطئتهم فهو ان البيضاوي جعله حالا مقدرة من ضمير عملت على معنى يوم تجد كل نفس ما عملت مقدرا وداده اي حال كون وداده ثابتا في قدرنا فالوداد وان لم يكن مقارنا للعمل لكون الوداد ثابتا في قدر الله تعالى وقضائه مقارن له وهذا مثل ما قال البيضاوي في قوله تعالى وبشرناه باسحق نبيا من الصالحين حيث قال اي وقوع نبيا من الصالحين حالين مقدرين من اسحق مع ان اسحق لم يكن موجودا وقت البشارة فضلا عن ان يكون نبيا وصالحا او مقدرا ايا هما مقتضيا نبوته مقدرا كونه من الصالحين وقال مقتضى هذا الكلام كما ترى انه لا يجب كون المقدر في الاحوال المقدرة هو صاحب الحال فان المقدر للنبوة والصلاح هو الله تعالى وصاحب الحال اسحق فاذا جاز عنده ان يكون معنى قوله تعالى وبشرناه باسحق نبيا من الصالحين هو وبشرنا ابراهيم عليه السلام باسحق ثابتة نبوته ومثبتا صلاحه في قضائنا وقدرنا فلم لا يجوز ان يكون عنده معنى قوله هنا ما عملت من خير وما عملت من سوء ثابتا ووداد ما النفس في قضائنا وقدرنا واما ان هذا ايضا توجيه الحال المقدرة بمثل هذا التأويل الموجه ام لا فسينكشف ان شاء الله تعالى اذا انتهى النوبة الى الكلم في تلك الآية التي آية البشرى ان شاء الله تعالى

للمولى سعيد زاده رحمه الله تعالى

قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وما عملت من سوء تود الا ان ما في ما عملت ليست بشرطية لارتفاع تود فاعترض على صاحب الكشاف بان القاعدة النحوية هي ان الشرط اذا كان ماضيا والجزاء مضارعا يجوز فيه الرفع والجزم كقول الشاعر وان اتاه خليل يوم مسغبة يقول لا غايب مالي ولا حرم واذا جاز الرفع فكيف يصح استدلال صاحب الكشاف بارتفاع تود على انتفاء الشرطية يقول الفقير هذا اعتراض مشهور مذكور في شروح الكشاف والاشهر في الجواب ما قاله العلامة التفتازاني ان رفع المضارع في الجزاء شاذ كرفعه في الشرط لا نص عليه المبرد وشهد به الاستعمال حيث لا يوجد الا في ذلك البيت قال المجيب وههنا بحث آخر وهو ان صاحب الكشاف قال ابعد الشرطية على قراءة عبد الله وددت مقام تود ثم رجح الوجه الاخر بقوله ولكن

اعلم ان رؤية الاعمال لها صور امثالية في عالم الملكوت على ما ورد في الخبر عن خير البشر وقالوا في تفسير قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله شيء هو احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا ويقول انا عملك الصالح طال ما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم وان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شيء هو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحا فيقول انا عملك الفاسد طال ما ركبتني في الدنيا فانا اركبك اليوم وتبين منه ان قوله محضرا والكلام على حقيقته وكذا قوله تعالى

فان قلت اجعلها حالا مقدرة اي ومخلصا من كل شيطان مارد مقدرا عدم سماعها بعد الحفظ لان الذي يقدره وجود معنى الحال هو صاحبها كالممرور به في قولك مررت برجل معه صقر صايدا به غدا اي مقدرا حال المرور انه يصيد به والشاطين لا يقدرون عدم السماع ولا يريدونه

فان استدل البعض بمعنى الحال المقدرة ضعيف اما اولا فلانه لم ان الذي يقدر وجود معنى الحال هو صاحبها ولم لا يجوز ان المقدر غيره وقوله في المثال مررت برجل معه صقر مقدرا عدم الصيد به ... مقدرا اسم مفعول يصح سواء كان هو المقدر او غيره

ولكن في المحل على الابتداء او الخبر اوقع في المعنى لانه حكاية الكاين في ذلك اليوم واثبت لموافقة قراءة الرفع فلقايل ان يقول كون الآية حكاية عن الكاين في ذلك اليوم يوجب نفي صحة كونها شرطية لان كون الشرطية مرجوحا ما وجه ما قاله صاحب الكشاف يقول الفقير هذا سؤال اورده الشارح النحرير التفتازاني في شرح الكشاف مع جوابه حيث قال لان الكلام حكاية الكاين في ذلك اليوم فيجب ان يحمل على ما يفيد الكينونة والوقوع ولا كذلك الشرطية فان معنى ما صنعت صنعت ان صنعت هذا صنعت هذا او ذاك فذاك الى هنا لا يخفى على انه لا استقبال ولا كل سوا في ذلك اليوم فان قيل فهذا يوجب نفي صحة كونها شرطية قلنا الشرط والالم يدل على الوقوع فلا ينافيه فربما يصير فيه اليه بحسب المقام وحديث الاستقبال مندفع بتقدير كان اي وما كان عملت من سوء على ما سيجيء في مواضع هذا وقد اشتبه على الفقير كلام النحرير فان هذا السؤال الذي احتاج في دفعه الى هذه التكلفات انما نشأ من توجيهه كلام الكشاف حيث ارجع الضمير في قوله لانه حكاية الكاين الى مجموع الكلام فلم لا يجوز ان يرجع الى الخبر وحده كما قال الامام البيضاوي رحمه الله وكون الحمل على الخبر اوقع معنى لانه حكاية كاين وايضا دعوى صاحب الكشاف هي الاوقعية فلا ينافيها قول الشارح النحرير فيجب ان يحمل الى آخره فالانسب ان يحمل على ما يفيد الكينونة والوقوع قطعا ولا كذلك الجزاء فانه وان دل على الوقوع لكن على تقدير وقوع الشرط وهو على خطر الوجود والعدم ويمكن دفع الاخير تأمل فليتأمل

للمولى على الغلاني

قل اطيعوا الله والرسول فان تولوا يحتمل المعنى على المضارعة بمعنى فان تتولوا فان الله لا يحب الكافرين لا يرضى عنهم ولا يثني عليهم وانما لم يقل لا يحبهم لقصد العموم والدلالة على ان التولي كفر وانه من هذه الحيثية ينفي محبة الله وان المحبة مخصوصة بالمؤمنين كذا في تفسير العلامة البيضاوي قال المولى المرحوم عصام الدين فيه انه اما ان يجعل ان الله لا يحب الكافرين جزاء فلا يصح قصد العموم لان تولي طائفة خاصة لا يصير سببا لعدم محبة جميع الكافرين بل سبب عدم محبة كل احد توليه واما ان يجعل دالا على الجزاء سببا له اقيم مقامه فتقدير الكلام وان تولوا فان الله لا يحبهم لانه لا يحب الكافرين فليس وضع الكافرين موضع الضمير حتى يحتاج الى نكتة العدول بل هو على مقتضى الظاهر واجاب عنه بعض علماء العصر في حاشيته التي علقها على البيضاوي وقال اقول نختار الشق الاول ونقول اراد ان قوله تعالى فان الله لا يحب الكافرين جزاء لان ان تولوا اريد بهم الكفرة المخصوصة المتولية عن الطاعة المذكورة في حيز الشرط فاذن يتحقق السببية بينهما ويكون الموضع موضع لا يحبهم بالضمير لكن وضع لفظ الكافرين المحلى بلام الجنس موضعه للقصد والاشعار بانه تعالى كما لا يحب الطائفة من الكفرة بتوليهم عن الطاعة لا يحب سايرهم لتوليهم ايضا عن الطاعة بناء على ان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فاندفع الايراد المذكور ونحن نقول فيه نظر اما اولا فلان اللام على ما قاله يكون للعهد لا للجنس كما ظنه واما ثانيا فلان العموم بهذا المعنى يستحصل من علية مضمون الشرط لمضمون الجزاء وان قيل لا يحبهم نحو لا يستقيم قول المص وانما لم يقل لا يحبهم لقصد العموم وتيسر ان العموم ليس بهذا الطريق بل بطريق كون اللام للاستغراق اسلوب قول المص لقصد العموم والدلالة الخ ولو اراد العموم بالطريق الذي ذكره المجيب لكان المناسب ان يقال للدلالة على ان التولي كفر وان التولي من هذه الحيثية ينفي محبة الله وعلى العموم كما لا يخفى الا ان قيل يجوز ان يكون المراد المجموع من حيث هو كأنه قال انما لم يقل لا يحبهم لمجموع الامرين

بانه قال ولما به الانسب ... كالجزاء ... موضعه

فقد لا يظهر وجه وجيه في ايراد قصد العموم في ضمن المجموع مع كون حصوله على التقدير يرى مسلما مفهوما عنه على هذا المعنى عند ان الظاهر كون كل منهما نكتة مستقلة لا يقال العلية المستفادة من الشرط والجزاء هي العلية المطلقة سواء كانت في الاثبات او في الثبوت فلا نص في العموم على هذا التقدير لتوقفه على العلية في الثبوت واما العلية المستفادة من التعليق بالمشتق فعلية المأخذ في الثبوت نص في العموم فليس المتحصل من الكل الا ما يتحصل من الاول لانا نقول اولا يمنع كون العلية المستفادة من التعليق بالمشتق علية في الثبوت فقط وثانيا بان المقصود في هذا الشرط هو العلية في الثبوت والحق في الجواب انه يقال جعل قوله ان الله لا يحب الكافرين دالا على الجزاء قائما مقامه مخالف كلام المص انه لم يقل لا يحبهم فقط واورد الكلام بهذا الطريق فوضع الدال موضع المدلول لا ريب في الاحتياج الى النكتة العدول والكشاف ما ذكره المص انه يقال بان الكلام جواب عن الاخبار والاعلام كانه قوله ان اكرمتني اليوم فقد اكرمتك امس اي اجزيك به كما تجوز ذلك في مواضع منها قوله ان تتوبا الى الله فقد صغت فلو كان هذا ما سنح لي في هذا المقام • والعلم عند الله الملك العلام •

لمولانا فتح الله خلبر رحمه الله •

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قال المحقق البيضاوي عند قوله تعالى ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة الاية قيل ان ابا رافع القرظي والسيد النجراني قالا يا محمد اتريد ان نعبدك ونتخذك ربا فقال معاذ الله ان نعبد غير الله وان نأمر بغير عبادة الله كما انتهى قال سعدي افندي قوله ان نأمر بغير عبادة الله فان ما يأمر به اما واجب او مندوب وكلاهما عبادة الله فنفي الاعم وبه يندفع كلام النحرير التفتازاني لكن يبقى الكلام في الوضوء المأمور به على مذهب الحنفية كذا قال الخيالي وجوابه ظاهر انتهى وبيانه ان صاحب الكشاف نقل عنه انه قال نأمر بعبادة غير الله احسن طباقا لانه نفي عبادة غير الله لا غير عبادة الله فالمطابق له نفي الامر بعبادة غير الله فاجاب النحرير التفتازاني بان المعنى بعبادة غير عبادة الله فموصوف غير هو عبادة لا انه اعم واجاب العلامة القطب الرازي بان الامر بغير عبادة الله اعم من الامر بعبادة غير الله ونفي الاعم ابلغ من نفي الاخص فقال التفتازاني فيه نظر لان الكلام في صحة نفي الاعم اذا تقرر هذا فقول الخيالي لان ما يأمر به الى اخره توجيه لصحة ما ذهب اليه القطب من صحة نفي الاعم ومبنى التوجيه على ان المطلب الامر الشرعي الذي يترتب عليه الاحكام الشرعية وقوله وبه يندفع كلام النحرير يريد اعتراضه على القطب بعدم صحة نفي الاعم وقوله يبقى الكلام الى اخره يريد ان الاستغراق المستفاد من قوله ما يأمر به اما واجب او مندوب ينتقض بالوضوء على مذهب الحنفية فانه بدون نية صحيح ومأمور به وليس عبادة للاتفاق على انه لا عبادة ولا ثواب بدون النية واما جوابه الذي اشار اليه فاضل الروم فهو انا لا نم ان الوضوء بغير نية مما يتادى به المأمور اذ الكلام في ان الاتيان بالوضوء المأمور به لا يحصل بدون النية وان كانت صحة الصلاة لا تتوقف عليه كما حققه الامام الدبوسي في الاسرار حيث قال ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتادى بغير نية في ذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير نية ليس بعبادة انتهى هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام واما ما في نسخ حاشية فاضل الروم من زيادة اي

اي بعبادة غير عبادة الله توهم من الزوائد المجردة واسقاطه واجب هذا وكنا عن اعتراض النحرير على القطب جواب اخر وهو ان قوله ابلغ من نفي الاخص اشارة الى ان الطباق الاحسن حاصل بهذه العبارة ايضا على الوجه الاكمل فان نفي الامر بغير عبادة الله نفي للامر بعبادة غيره مع ما في الحصر الادعائي المستفاد من النفي والاستثناء اذ التقدير ان لا نأمر بشيء غير عبادة الله من المبالغة بادعاء ان ما سواه من الاوامر بالقياس اليه في حكم العدم

والله اعلم لسري الدين •
عليه الرحمة من الله المعين •

قال البيضاوي واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه الاية الى ان قال او اذكروا او ذكرهم وقيل العامل قال في قوله قال اأقررتم وهذا غير مرضي لان خطاب اأقررتم بعد تحقق اخذ الميثاق قوله ميثاق النبيين فيه احتمالات ثلث الاحتمال الاول ان يكون النبيون بانفسهم موثقا عليهم وفيه وجهان الاول ان عدم ذكر الامم لاجل ان الميثاق كان مع النبيين فقط لا مع اممهم لكن اذا كان حكم الانبياء الايمان والنصرة يعلم ان حكم الامم كذلك وعلى هذا يكون الاية على وفق قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح الاية فان قيل قوله فمن تولى بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ليس على وفق هذا حيث ينبئ عن كون الموثق عليهم الامم قلنا هو على وفق ايضا بانضمام المقدمة القائلة اذا كان حكم الانبياء ذلك يعلم انه ان الميثاق كان مع النبيين والامم جميعا ولم يذكر الامم في النظم استغناء بذكر النبيين عن ذكرهم الاحتمال الثاني ان يكون الموثق عليهم اهل الكتاب المعاصرين لرسول الله صلعم وفيه ايضا وجهان الاول وهو الاقرب ان المراد بالنبيين اولادهم تهكما قال شهاب الدين ابن السمين قال الزمخشري او يراد اهل الكتاب على زعمهم تهكما بهم لانهم كانوا يقولون نحن اولى بالنبوة من محمد لانا اهل الكتاب ومنا كان النبيون وهذا الذي قاله بعيد جدا كيف يسميهم انبياء تهكما بهم ولم يكن ثمة قرينة تبين ذلك انتهى يقول العبد الفقير اخذ الزمخشري مقاله المذكور قرينة حالية والثاني ان يكون على وفق قراءة ابي وابن مسعود رضي الله عنهما ميثاق الذين اوتوا الكتاب وعلى وفق ما في اخر السورة من قوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب الثاني ان يقدر لفظ الاولاد او الامم او الاتباع مضافا محذوفا وقال القرطبي نقلا عن الكسائي ميثاق الذين مع النبيين انتهى قلت هذه الاحتمالات بعيدة جدا والعجب ان ابن الصاحب قال المختار انه على حذف مضاف تقديره ميثاق امم الانبياء او اتباعهم ولم يتعرض للبعد فيهم قال البيضاوي على حذف المضاف وهم بنو اسرائيل وقال عصام الدين لا موجب لتخصيص بني اسرائيل فليكن ذلك في جميع اولاد الانبياء حتى ادم عليه السلام حتى يكون المعنى اخذ الميثاق من اولاد ادم عليه السلام اقول بنو اسرائيل مشهورون بكونهم اولاد الانبياء بل هذا العنوان مخصوص بهم من بين امة الدعوة وقد قرئ ميثاق الذين اوتوا الكتاب وما فوق هذه الاية قصة اهل الكتاب ولا يناسبه الخطابات الى قوله اأقررتم وعلى هذا الاحتمال تفسير ما معكم بالتورية فقط الاحتمال الثالث

انه يكون الموثوق بالكسر النبيين والموثوق عليهم اممهم وعدم ذكرهم لظهور ان اخذ هذه الحالة منهم مع اممهم ذكر
في بعض التفاسير في قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس الاية اخذ بمعنى اوجب
اي اوجب على اهل الكتاب البيان اقول هذا المعنى هنا بطريق المجاز لكن قوله تعالى ااقررتم واخذتم يدل
على جريان العهد والمكالمة من الجانبين قوله تعالى لما اتيتكم من كتاب اعلم ان هنا مسلكين الاول
بيان المعنى وشرح النحوي والثاني تصحيح مفردات النظم الكريم الاول قال القاضي عياض في الشفاء قال المفسرون
ونقل عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه اخذ الله تعالى الميثاق على الانبياء بالوحي فلم يبعث نبيا من آدم
عليه السلام من بعده الا اخذ عليه العهد في محمد عليه الصلوة والسلام لئن بعث وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه لكن قال
اولا اخذ الميثاق ان ادركه ليؤمنن به فلم يتعرض اولا للميثاق بنصرته فكانه اكتفى بذكر احد المعطوفين ثم قال
وقيل ان يبينه لقومه وياخذ ميثاقهم ان يتبعوه لمن بعدهم وفيه محذور الجمع بين الميثاقين لان عبارة ميثاق
النبيين اما مضاف الى فاعله او الى مفعوله فلا يدل على المعنيين معا اللهم الا انه يحمل على اضافته الى فاعله ويدعى
دلالته على المعنى الاول التزاما او بالعكس ثم الظاهر ان النبيين المذكورون ان مراده من قوله تعالى اخذ الميثاق
على النبيين ان يبلغوا كتاب الله ورسالاته الى عباده وان يصدق بعضهم بعضا ويؤمن بمن ياتي بعده
من الانبياء وينصره ان ادركه وان لم يدركه ان يامر قومه بنصرته فاخذ الميثاق من موسى عليه السلام انه يؤمن
بعيسى عليه السلام ومن عيسى انه يؤمن بمحمد عليه الصلوة والسلام وذهب آخرون الى ان الميثاق انما اخذ عليهم
في امر محمد عليه السلام خاصة وذلك حين استخرج الذرية من صلب آدم والانبياء فيهم كالمصابيح
والسراج اخذ عليهم الميثاق فقال ااقررتم واخذتم اي قبلتم على ذلكم عهدي والاصر العهد الثقيل انتهى
اقول ان كانت اللام موطئة وما شرطية وكان تقدير الاية لئن اتيتكم في الزمان المستقبل بعض كتاب
وحكمة ثم ان جاءكم في المستقبل رسول فالظاهر انه يراد بالكتاب التوراة وبالحكمة شرعها وبالرسول رسولنا
صلعم وبقوله لما معكم كتاب كل نبي وحكمته في زمان بعثته لكن يناسب هذا اذا كانت ما الشرطية بمعنى ان الشرطية
على نوع ما يفهم مما سبق وهذا موافق لقراءة حمزة على ان ما مصدرية ولقراءة لما مشددا بمعنى حين على تقدير
انه يكون الماضيان بمعنى الاستقبال والتعبير بلفظ الماضي ليدل على تحققهما قال في معالم التنزيل اخذ الله ميثاق
النبيين يعني يوم الميثاق حيث اخرجهم من صلب آدم عم واخذ عليهم العهد انه يتبع الاول الاخر وان يصدق
الاخر الاول لما آتيتكم بفتح اللام معناه لما اتيتكم يعني اي كتاب آتيتكم لتؤمنن به وقيل اخذ الميثاق بالوحي
فلم يبعث نبيا الا ذكر له محمدا ونعته واخذ عليه ميثاقه ان يبينه لقومه وان ياخذ ميثاقهم انه يتبعوه
لمن بعدهم ولا يكتموه ثم جاءكم رسول يعني اهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد عم مصدق لما معكم في التوحيد
وفي بعض الشرائع انتهى اقول قوله ان يصدق الآخر الاول مبني على ان الاولين والاخرين سواء في يوم
الميثاق ويرد عليه اولا ما سبق من انقلاب المعنى فتذكر وثانيا الظاهر ان قوله يعني اهل الكتاب الذين
تفسير لضمير جاءكم ولا مساغ له لان يكون خطاب ثم جاءكم لاهل الكتاب المعاصرين في صورة ابقاء النبيين
على ظاهره بل الخطابات السبع كلها خطاب للنبيين انه نقلت النبيين بلفظ الغيبة فاوجه الخطاب حقيقة

حيث قالوا اللام بعث ان ما ذكره وسيجيء انه الفعل مستقبل معنى لكونه في حيز الشرط منه

قلت فتعد حكاية للخطاب الواقع مع كل نبي في زمان بعثته ثم اقول نصرة من مات قبل بعث نبينا محمد صلعم مقصورة
على النبيين والوصية ونصره من فرض ادراكه وحياة عمره يكون حين ادرك باللسان وبالبدن والمال
ثم الغالب ان الميثاق في عالم الذر وارد على توحيد الباري تعالى وعلى امتثال شرائعه وتصديق انبيائه على الاجمال واما
اخذه على النبيين وهم في صلب آدم عليه السلام على نصرة محمد عم فبعيد كبعد الزمان وان الميثاق الوارد هنا على نصرته
عليه السلام ليس في عالم الذر بل في زمن نبوة كل نبي بقرينة قوله تعالى لما معكم والميثاق في عالم الذر ليس بطريق الوحي
بل الوحي في هذا العالم والعلم عند الله تعالى قال القاضي عياض فلم يبعث نبيا الا ذكر له محمدا ونعته واخذ عليه ان ادركه
ليؤمنن به وقال الطيبي شهادة قوله صلى الله عليه وسلم لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي اي لاجل اخذ الميثاق بذلك
وفيه بحث اذ الظاهر ان يقال يجب على موسى عليه السلام الاتباع لاجل ان شريعة محمد عليه السلام على التابيد غير قابل
للنسخ ويحتمل ان يكون حاصل معناه بيان المرتبة بينهما بانا لو اجتمعنا اكون انا متبوعا وهو تابعا والعلم عند الله
المسلك الثاني قال ابن السمين والراجح ان اللام هي الموطئة وما شرطية ومحلها النصب على المفعولية بالفعل الذي
بعدها وهو اتيتكم وهذا الفعل مستقبل معنى لكونه في حيز الشرط والتقدير والله لاي شيء اتيتكم من كذا وقوله ثم جاءكم
عطف على الفعل قبله فيلزم ان يكون فيه رابط يربطه بما عطف عليه انتهى اقول ان كان جاءكم عطفا على الفعل قبله يكون
ما الشرطية معتبرا قبله ايضا معمولا لجاءكم ولا مساغ لذلك لا بالمفعولية ولا بالفاعلية فغاية ما يمكن ان يقدر ما مبتدأ
ويكون جاءكم خبره والعطف عطف الجملة الاسمية على الفعلية قال صاحب الكشاف ويحتمل ان يكون المتضمنة بمعنى الشرط
الى قوله وان يكون موصولة بمعنى الذي آتيتكموه لتؤمنن به وفيه مسامحة في موضعين الاول في قوله ساد مسد جواب الشرط
الثاني في قوله وان يكون موصولة بعد قوله لام التوطئة حيث يشعر كونها للتوطئة على تقدير كون ما موصولة ايضا
وليس كذلك حيث قال ابن هشام في مغني اللبيب اللام للتوطئة وما شرطية او للابتداء وما موصولة وهي مفعول به
على الاول ومبتدأ على الثاني قال البيضاوي ويحتمل الخبرية اقول الظاهر ارجاع ضمير يحتمل الى ما وقد اظهره المولى ابن كمال باشا
وقال ان يحتمل ما الخبرية لكن قال عصام الدين اي قوله ولتؤمنن يحتمل الخبرية كما احتمل الجزائية وليس المعنى ان كلمة ما يحتمل الخبرية
حتى يشكل انه لم يسمع ما الخبرية انتهى وهذا موجه عندي ويمكن ان يعلم منه ان لتؤمنن خبر وما موصولة مبتدأ واللام
ابتدائية ولا شبهة على الاحتمالين في ان الابقاء النبيين على ظاهره وابقاء اتيتكم على معنى المضي ولا شك ان كل نبي
رسول مصدق لم يكن مستقبلا بالنسبة الى ايتائهما فالمعنى اي شيء اتيتكم او الذي اتيتكموه وهو كتاب كل نبي في زمان
بعثه وشريعته ثم اي شيء يجيئكم او الذي يجيئكم رسول مصدق له اي لذلك الشيء او جاءكم به اي يجيئكم لتؤمنن
اي بالشيء وهو الكتاب ولتنصرنه اي الرسول اذ النصرة والعون يكون للانسان ففيه محذورات الاول انقلاب
المعنى السابق حيث يكون الميثاق على ايمان الكتب السالفة الثاني التكرار حيث يكون ما آتاكم وما جاءكم عبارة
عن الكتب السالفة الثالث عدم التناسب بين المعطوفين وبيانهما بلفظ الرابع التفكيك في ضميري به ولتنصرنه
وان ارجع الضمير الى الرسول يكون ما في الموضعين شرطية او موصولة خاليين عن تعلق الجزائين او الخبرين بهما به
وان كان الفعلان كلاهما مستقبلين يكون المعنى اي شيء اتيتكم او الذي اتيتكموه في المستقبل من كتاب فالظاهر انه مراد
القرآن ثم اي شيء يجيئكم او الذي يجيئكم رسول مصدق له وهو محمد لتؤمنن به اي بذلك الشيء ففيه شبهة لكن ان ما الكتاب

في تاريخ ابن عوري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضه قال قال عليه السلام اخذ الله الميثاق من ظهر آدم عم بنعمان يعني عرفة فاخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلا الست بربكم منه

عبارة عن القرآن وما المقدرة عبارة عن كتاب كل نبي تكونه مفيدا بانه يكون معهم فيكون الايمان والنصرة بالكتابين
او بالكتاب الاخير فقط فهو ما معهم فيوت معنى الايمان والنصرة بالرسول الاتي محمد عليه السلام او غيره وقدم قوله
وان ارجع الضمير الى الرسول وتخطا بالي على الاحتمالين ان جاءكم في تحته ضمير راجع الى ما وقوله رسول خبر مبتدا محذوف
ذكر للبيان لما اي هو رسول فيوكد ما معكم ليس فيه حكم له فتامل قال التفسير وقرئ بكسر اللام اي لاجل اي
ايتيكم شكرا اي بذلك لجيعي لشكر اي آتيتكم في زمان بعثكم بعض كتاب ثم لاجل مجيء رسول في الزمان المستقبل
مصدق لكتابكم لتؤمنن بالرسول قال ابن هشام في مغني اللبيب ان ما معكم هو نفس ما آتيتكم فكان قيل مصدق له
اقول كلاهما بل كلام كثير من المفسرين يدل على ان آتيتكم باق على معنى المضي فيما عدا كونها شرطية فتدبر ثم ان على الايمان
والنصرة مايفهم من المعطوفين ان هو كون الرسول الآتي صاحب كتاب وحكمة موافقا لما اوتوا به من كتابهم وحكمتهم
قال المولى ابن كمال باشا ما شرطية مفعولة باتيتكم وجواب القسم لتؤمنن به وقال في الحاشية ومن كتاب بيان
لما وحمله على التبعيض يفضي الى اعتبار قيد لا يقتضيه المقام ومثله غير البليغ وبعد حجته في الكلام اقول حمل من على البيان
شايع بعد الموصولة واما بعد الشرطية وكذا حملها على الزيادة بعد ما الشرطية والمصدرية فكلاهما تحتاج الى النقل
فاعلم ان شهاب الدين ابن السمين قال في تفسيره لو كرمي ما ننسخ من آية او ننسها الا من للتبعيض ثم قال فمن
وهذا المجرور هو المخصص والمبين لاسم الشرط وذلك ان فيه ابهاما من جهة عمومه الا يرى انك لو قلت من يكرم
اكرم تناول النساء والرجال فاذا قلت من الرجال بينت وخصصت ما تناوله اسم الشرط واجاز ابو البقاء فيها
وجهين آخرين احدهما انها في موضع النصب على التمييز والمميز ما انتهى كلام ابن السمين في حق الداني ومن الناس
من قال انها تزاد بالشروط الثلثة في غير باب التمييز واما في التمييز فتزاد بغير هذه الشروط نحو لله درك من رجل
فتحصل بما تلي ان من هناك تبعيضية ذكرت لبيان ما الشرطية او زائدة داخلة على التمييز فتدبر قال القرطبي نقلا
عن الخليل الذي رفع بالابتداء وخبره من كتاب وحكمة ومن لبيان الجنس وفيه بحث من جهتين الاول قال صاحب
الكشاف بمعنى الذي آتيتكموه لتؤمنن به فاشار الى ان لتؤمنن خبر المبتدا على تقدير كون ما موصولة كما انه جواب
الشرط على تقدير كونها شرطية الثاني ان من اذا ذكر لبيان الجنس يعم بوضع الذي مكانه ولا تغيير حكما زايدا فلا تكون خبرا
قال بعض المشايخ ثم جاءكم عطف على الصلة والعائد الى الموصول محذوف التقدير ثم جاءكم رسول مصدق له وقد مر
قولهم العائد ليس بمحذوف مقدر بل تؤكد لما معكم في حكم له بحسب المعنى اقول يلزم على الاول تكرار قبيح اذ المقدر
كالملفوظ فيكون النظم مصدق له لما معكم قال الله تعالى قل آمنا بالله وما انزل علينا وما انزل على ابراهيم يقول عبد الباقي
الفقير لما عهد الله سبحانه مع النبيين انفسهم ان يؤمنوا لمحمد عليه السلام وينصروه امر محمدا ايضا ان يؤمن بالانبياء المؤمنين
وبكتبهم فيقول آمنا في موضع آمنت لتعظيم نبينا او لما عهد مع النبيين واممهم ان يؤمنوا امر محمدا امم وامته ان يؤمنوا بهم
وبكتبهم والحاصل اخذ الميثاق من الجانبين على الايمان على طريقة مواصلة ولم يتعرض هنا لحكم الانبياء السالفين
اما لان الايمان بالكتاب المنزل ايمان بما فيه من الحكمة اولا لاشارة الى ان شريعتهم منسوخة في زمن محمد عم وكلاهما
على تقدير كون الحكمة بمعنى الشريعة وهو الظاهر ولم يتعرض لنصرته عليه السلام لهم حيث لا مجال النصرة السلف تم تم

للمولى الفاضل عبد الباقي • عليه رحمة ربه الباقي
المشتهر بطوسنه زاده

قال المحشي

قال المحشي وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها اي طائعين بالنظر واتباع الحق وكارهين بالسيف
ومعاينة ما يلجي اليه الاسلام كنتق الجبل وادراك الغرق والاشراف على الموت او مختارين كالملائكة والمؤمنين
ومسخرين كالكفرة فانهم لا يقدرون ان يمتنعوا عما قضي عليهم واليه ترجعون وقرأ حفص بالياء على ان الضمير لمن
العلامة السعداوي عليه رحمة الباري

قوله او مختارين كالملائكة والمؤمنين يعني يراد بالطوع الاختيار وبالكره التسخير قوله مختارين في مقابلة
طائعين وقوله او مسخرين في مقابلة كارهين بالسيف وانما جعل الملائكة والمؤمنون مختارين لانهم رجحوا الراجح
وذلك بالاختيار وجعل الكفرة عاملين بالتسخير لانهم ارتكبوا المرجوح وذلك لا يكون بالاختيار بل لكونهم في ايدي
القضاء وهذا غاية توجيه كلامه وفيه بحث لان الكفرة لو لم يكونوا مختارين لم يتوجه التعذيب الى فعلهم والمؤمنون
والملائكة ايضا لا يفعلون الا ما قضي عليهم وانما يفعلون لانهم لا يقدرون ان يمتنعوا عما قضي عليهم فالفرق بلا فارق
من حاشية عصام الدين على البيضاوي

ربما تقضى ان الحبل من الله الاية

استثناء من اعم عام الاحوال

قال صاحب الكشاف في قوله ضربت عليهم الذلة جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم فهم فيها كما يكون في القبة
ضربت عليه البيضاوي رحمه الله فسره بقوله احيطت والمفهوم منه ان يكون الذلة محاطة
ومن الكشاف انها محيطة فاوجه عدوله وصحته قال المولى المجيب لم يعتبر البيضاوي من تحري هذه الاستعارة بما عبر به الا القصد
الايجاب دون ان يجعل المحاط محيطا وبالعكس يشهد لذلك ما قاله عقيبه احاطة القبة والخيمة على من ضربت عليه
وصيغة المجهول في مثله قد يراد بها مطلق وقوع مصدره كما في قوله وحيل بينهم وبين ما يشتهون اي وقع الحيلولة
وفي قوله واحيط بثمره اي اهلك وفي قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام لتأتنني به الا ان يحاط بكم واربوبها
ايضا بقوله واحيطت وقعت الاحاطة نعم يبقى بها مناقشة لفظية في ان في ذلك التقدير كان عليه ان يقول
واحيط دون احيطت بالتاء وهذا ما سنح لي في حمل كلام البيضاوي على محمل يناسب ما يعقبه من كلامه ومن وجهه كلا
يصح من هذا القبيل اه يقول الفقير فيه بحث اما اولا فلان مقصود البيضاوي لو كان مجرد الايجاز دون ان يجعل
المحاط محيطا وبالعكس لقال احاطت بدل احيطت لانه مع وجازته كذلك ادل منه على المقصود كما لا يخفى واما ثانيا
فلان البيضاوي مع كماله في الكلام كيف يخل في الالفاظ ويجيء بتاء زايدة مخالفا للقواعد العربية عند تفسيره كلام الله
والمخالفة بمثل صاحب الكشاف على انه قد وافقه في ذلك التعبير العلامة الشيرازي والنحرير التفتازاني في شرحيهما
للمفتاح هذا اتفاق هواء لا القول الجيد وعلى الخطاء في غاية الاستبعاد فالصواب في الجواب ان يقال انه قصد بهذا
التعبير احد امرين زايدين على ما قصده صاحب الكشاف الاول القلب بمعنى احيطت بهم احاطة القبة
بمن فيها احيطوا بها احاطتها عمن فيها وفايدته اما لفظا فمطابقة المفسر واما معنى فالتنبيه على ان المستعار له
حقيقة ليس هو الاحاطة بل اللبث كما صرح به في المفتاح وذا لا يتفاوت باعتبار كون الذلة محيطة
او محاطة الثاني زيادة المبالغة في اثبات الذلة والمسكنة لهم بحيث يكونان محيطين بهم من وجه ويكونون
محيطين بهما من وجه آخر بانه ان قوله احيطت من قبيل الحذف والايصال لان لم يستعمل احاط متعديا

اعلم ان قوله او مختارين مع ما يعقبه معطوف على طائعين مع
ما بعده فهو تفسير بان الطوع والكره وكان الانسب ان
يعطف مسخرين بالواو كما في قوله وكارهين واعلم ان
بعض المتاخرين بعد نقل ما ذكره المص قال كانه ذهب
مذهب الجبرية اقول ان الله تعالى لا يقضي بحسب استعداد كل شخص
ما يليق به فلا جبر واذا قضي امرا يقع البتة كالمرض
والموت وغيرهما سروري

لان الاية ليست مجبولة
بجعل الجاعل منه

قوله اعلم ان المستثنى المفرغ يصح استثناؤه من جميع مقتضيات الفعل وهي
اجناس مخصصة فاعله ومفعوله وما انتصب حالا لا باحدهما وما كان
غرضا منه ومعنى قولهم مستثنى من اعم العام كونه مستثنى مما لا اعم
في الجنس الذي وقع منه الاستثناء فقولك ما كذب الا زيد استثناء
من اعم عام جنس الفاعل اي ما ضرب شيء الا زيد وقولك
ما رايت الا زيدا استثناء من اعم عام جنس المفعول به اي ما رايت
شيئا الا زيدا فان الشيء لا اعم منه في جنس من الاجناس وقولك
ما لقيته الا راكبا استثناء من اعم عام الاحوال اي ما لقيته
في حال من الاحوال الا في حال كونه راكبا او كونه راكبا وقولك
ما ضربته الا تاديبا مستثنى من اعم عام اغراضه اي ما ضربته
لغرض من الاغراض المطلوبة الا لغرض التاديب وتحقيق ذلك
يحتاج الى بيان العام وما هو اعم منه ليظهر تفسيره بما لا اعم منه
فالعام في المثال المذكور احد وما هو اعم منه شيء لا اختصاص له بجنس
من تلك الاجناس بالاتفاق ولا حاجة في توجيه الكلام الى ذكر
الاضافة في قوله من اعم عام الاحوال مثل الاضافة في حب رمان
زيد حيث لا رمان له كانه من حب زيد وكذلك الاحوال
ليس لها ما يلابسها عام يلابس ذلك العام ما هو اعم منه
سروري عفي عنه

والانفع ظاهر والبا في بهم بمعنى للسببية لا للتعدية واحاط في قوله احاطة القبة مصدر المبني للمفعول
بمعنى المحاطة فان القبة ونحوها اذا ضربت على الشيء يكون معصورا عليهم غير متجاوز عنه ففيها جهتان جهة المحيطية
صورة وجهة المحاطية معنى فانها لما لم يتجاوز المحاط صارت كمحاط حسي لم يتجاوز المحيط فقد استعير الضرب
المعدى بعلى للثبت بجامع كمال الاختصاص وعدم التجاوز باعتبار المحيطية والمحاطية والقرينة الاسناد الى الذلة
والمسكنة واستعيرت القبة ونحوها للذلة والمسكنة بجامع الجهتين المذكورتين وحمل على الاستعارة بذكر لازم
المستعار منه وهو الضرب المعدى بعلى لكن المقصود هو هذه الاستعارة والاستعارة الاولى تابعة لها كما اختاره
صاحب الكشف فيكون الاية من قبيل قوله تعالى ينقضون عهد الله في اجتماع المكنية والتبعية فيها وانتفاء التخييلية
في اصالة المكنية وتبعية التبعية فمعنى عبارة البيضاوي جعلت الذلة محاطة بهم لا مطلقا بل كمحاطية القبة
بمن فيها فانها محاطة بمن فيها معنى ومحيطة صورة فكذا الذلة محاطة بهم معنى بحيث لا يتجاوزهم ومحيطة صورة
بحيث لا يتجاوزونها ولا يخفى ان ما ذهب اليه صاحب الكشاف خال عن اعتبار القلب وعن هذه المبالغة
لخلوها عن اعتبار محاطية الذلة والمسكنة فان قيل اذا كان كل من المحاطية والمحيطية معتبرا فلم اقتصر البيضاوي
وغيره على ذكر المحاطية قلنا المناسبة بين احيطت وضربت مع خفاء جهة المحاطة فانهم لما ارادوا ان ينبهوا
على هذه الدقيقة بالنطق وجه صرحوا بالشق الخفي واكتفوا في الاخر بانفهامه من قولهم احاطة القبة بمن فيها فان احاطة
فانها كانت بمعنى المحاطية لكن القبة وقوله بمن فيها دال على المحيطية فتدبر فان ما ذكر هو المحمل الصحيح وفي هذا
المقام بحث اجدى للمحصل بما ذكره وهو ان في الاية استعارة لا محالة ثم الحال هي في قوله ضربت حتى يكون تبعية
تصريحية مبنية على تشبيه تلبس الذلة بتلبس المحيط بالمحاط ويكون المتعلقات قرينة لها كما في قول الشاعر تقوى الرياح
رياض الحزن حرسون اذا سرى النوم في الاجفان ايقاظ او هي في الذلة حتى يكون استعارة بالكناية بتشبيهها
لها بالقبة المضروبة على من فيها ويكون اسناد الضرب عليه قرينة الاستعارة كما في قوله تعالى ينقضون عهد الله
حيث شبه العهد بالحبل فاي هذين الاعتبارين اولى ههنا **اقول** الفقير المتبادر من ظاهر العبارة امور الاول
انه لا يوجد الاستعارة في كل من الضرب والذلة وقد قال الشارح النحرير في شرح الكشاف ان الذلة استعارة
مكنية وضربت تبعية ولا تخييلية ههنا اصلا وقد مر توضيحه الثاني يكون الاستعارة في ينقضون عهد الله منحصرة
في المكنية وقد صرح شراح الكشاف والمفتاح بان في ينقضون استعارة تبعية وفي عهد الله مكنية الثالث
انه لا يستوي الاعتباران في مثال واحد وقد صرح بخلافه شراح الكشاف والمفتاح قال صاحب الكشف بعد
ذكر الاعتبارين وقد يكون جريان السببية في مصدر الفعل وفي متعلقه على السوية فيجوز اختيار كل من التبعية
والمكنية كما في نطقت الحال بكذا فالاولى ان يقال هكذا ان في الاية استعارتين لا محالة في كل احديهما اصل
والاخر معه ام ممات ولو قيل بكذا قلنا في جوابه المكنية اصل والتبعية تابعة كما سبق فتدبر

للمولى علي العلائي عليه رحمة رب العلي

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وآله وصحبه اجمعين اما بعد فقد قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى ذلك بما قدمت

وهذه الاية الكريمة جاءت في سورة الانفال ايضا
وفي حلها رسالة شريفة لابن صدر الدين
الشرواني

قوله يستلزم العدل المقتضي الى اثابة ﴿قال الكازروني لا يخفى انه تعالى يفعل في ملكه ما يشاء، وان اثابة الكل وعقاب المطيع منه تعالى ليس ظلما والذي يخطر في خلدي ان
اقول قوله ويكون ليس بظلام بتعذيبهم الى اخره فيه انه ليس بظلام بتعذيبهم على الذنب اشكل مفهوم وهو ان التعذيب بدون ذنب ظلم وان اراد ولو بدون ذنب
لم يصح قوله اولو كان الى موقع اصلا وقوله المراد من الظلم التعذيب بغير جرم يخالف ما قرره اولا بقوله يفعل في ملكه ما يشاء ثم اعلم ان ما اجاب به العصام من الاجوبة
لا يلايم شيء منها مذهب الاشاعرة بل الجواب ما اشار اليه المولى الفاضل من ان الكلمة الا مع مدخولها خبر مبتدا محذوف اي والامر والجملة اعتراض تذييل لمقرر مضمون
ما قبلها والتعبير بنفي الظلم لبيان كمال نزاهته بتصويره بصورة ما يستحيل صدوره عنه انتهى وقد يجاب بان المعنى لا يفعل بكم ما يسمى ظلما اذا صدر فيما بينكم ثم السؤال
انما يرد على طريق الاشاعرة واما الحنفية فقد منعوا جواز تعذيب المطيع لانه ظلم والظلم مستحيل عليه سبحانه وقد سلك المحقق ابن الهمام في المسايرة مسلكا متوسطا
بين راي الاشاعرة والحنفية فانظره في مباحث الحسن والقبح
سري الدين

[illegible]

ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد وان الله عطف على ما قدمت وسببه للعذاب من حيث ان نفي الظلم
يستلزم العدل المقتضي الى اثابة المحسن ومعاقبة المسيء انتهى قيل فساده ظاهر فان ترك التعذيب من مستحقه
ليس بظلم شرعا ولا عقلا لينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب يقول العبد الفقير منشأ هذا الاعتراض عدم الفرق بين السبب
والعلة الموجبة والفرق واضح فان السبب وسيلة محضة لا يوجب حصول المسبب كما ان العلم سبب للكتابة غير موجب
اياها والعدل اللازم من نفي الظلم سبب لعذاب المستحق وان لم يوجبه فالاستدلال بعدم الايجاب على عدم السببية
فاسد جدا واما قوله للعدل المقتضي اثابة المحسن ومعاقبة المسيء فهو بيان لمقتضى العدل اذ اقتضى طبعه وتقرير
لكونه وسيلة ولا يلزم منه ايجاب الاثابة والمعاقبة على كل حال على ما ينبغي عنه قوله سبقت رحمتي على غضبي لا يقال
يحتمل ان يكون بناء هذا الاعتراض على المفهوم المعتبر عند الشافعية لا على كون السبب موجبا حتى يلزم ما ذكر لانا نقول
ان اردت بالمفهوم مفهوم قوله تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد فنقول حاصله ان العدل سبب لعذاب المستحقين
فالمفهوم فيه ان العدل لا يكون سببا لعذاب غير المستحقين فهو معنى متفق عليه لا نزاع فيه وان اردت ان المفهوم
من قولنا سبب تعذيبهم كونه تعالى غير ظالم انه تعالى لو لم يعذبهم لكان ظالما نقول فهو مع بعده عن سياق كلام المعترض
من قبيل الاستدلال بانتفاء السبب على انتفاء المسبب فيكون مبنيا على كون المراد بالسبب السبب الموجب كما قلنا
ولا يكون من باب المفهوم في شيء وان اردت غير ذلك فبين حتى نتكلم عليه فالحق ان حاصل الاعتراض الاستدلال
بتحقق احد المتنافيين في الوجود على انتفاء الاخر والجواب ان لا نسلم المنافات بينهما فان التنافي انما ينشأ
من كون العدل سببا موجبا للعذاب منافيا للترك وليس كذلك فان العدل وسيلة محضة للعذاب يعذب
بعدله وان شاء يغفر بلطفه وفضله على ما مر فترك التعذيب لا يلزم انتفاء نفس العدل بل انتفاء كونه وسيلة
بالفعل ولا محذور فيه ثم قيل في دفع هذا الاعتراض ان حاصل معنى الاية وقع العذاب عليكم ولم يترك بسبب
ان الله ليس بظلام للعبيد وهو بمنطوقه يدل على ان نفي الظلم لا يكون سببا لترك التعذيب عن مستحقه ولا يدل
على كون الظلم سببا لترك التعذيب بل له سبب اخر وهو لطفه تعالى فلا يرد ما اورده بعض المفسرين من ان ترك
من مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا لينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب انتهى اقول هذا ذهول عن مقصود
المعترض ايضا فان حاصل ما ذكره على ما قررناه الاستدلال بتحقق احد المتنافيين على انتفاء الاخر فدلالة الكلام
على كون الظلم سببا لترك التعذيب وعدمها خارج عن مطمح نظره على انه اذا كان المراد بالسبب السبب
الموجب على ما هو مبنى كلام ذلك البعض فدلالته عليه ظاهرة فان وجود السبب الموجب كما يكون سببا
لوجود المسبب يكون عدمه سببا لعدمه كما في طلوع الشمس ووجود النهار فالعدل اعني نفي الظلم اذا كان سببا
لتعذيب المستحق يكون عدمه اعني الظلم سببا لعدم التعذيب له وبالجملة خلاصة هذا الاعتراض المعارضة
بطريق القياس الاستثنائي بانه لو كان ترك التعذيب ظلما لكان نفي الظلم سببا للتعذيب لكن ترك
التعذيب ليس بظلم فنفي الظلم لا يكون سببا له وجوابه منع الملازمة بين المقدم والتالي بانه لم لا يجوز ان لا يكون
التعذيب ظلما ويكون نفي الظلم سببا بان يكون السبب سببا غير موجب على ما مر ثم ان اعتراض هذا الفاضل
في سورة الانفال في تفسير هذه الاية ان الله عطف عليه للدلالة على ان السببية مقيدة بانضمامه اليه اذ لولاه

القائل مولانا ابو السعود

ولو حمل السبب على السبب الموجب يلزم ان لا يكون الذنب
سببا اذ الذنوب لا يوجب العقاب البتة
على ما ذهب اليه اهل السنة منه

وهذا طريق متفق عليه فلا يتصور ان يكون من قبيل
المفهوم المختلف فيه منه

فان ترك التعذيب مناف لسببية العدل للعذاب
فبجواز تحقق الترك يلزم انتفاء سببية العدل للعذاب
منه

القائل مولانا محمد المفتي

التعذيب

كذهول المعترض عن مقصود المستدل اعني الفاضل
البيضاوي فيما عاصر منه

اي المعارضة مع دليل اورده البيضاوي وهو ان نفي
الظلم عدل والعدل سبب للتعذيب ولا يحتمل ان يكون الاعتراض
بطريق المناقضة بمنع الكبرى ويكون ما ذكره في صورة
الدليل سند الذلك المنع فالجواب ما بطال
السند المذكور المساوي لا يمنع
فتامل فيه منه
منه

لا يمكنه ان يعذبهم بغير ذنوبهم لا ان لا يعذبهم بذنوبهم فان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب انتهى اقول لا ان لا يعذبهم بذنوبهم معطوف على قوله ان يعذبهم والمعنى انه ذكر هذا القيد رفع احتمال ان لا يعذبهم بغير ذنوبهم لا احتمال ان لا يعذبهم بذنوبهم فانه امر حسن شرعا وعقلا وقوله للدلالة على ان السببية مقيدة بانضمام اليه اي تعينه للسببية انما يحصل بهذا القيد اذ بامكان تعذيبه بغير ذنب يحتمل ان يكون السبب للتعذيب ارادة العذاب بلا ذنب فيكون حاصل معنى الآية ان عذابكم هذا انما نشأ من ذنوبكم لا من شيء آخر ولا يقال هذا يخالف ما قال في سورة آل عمران من سببيته للعذاب من حيث ان نفي الظلم يستلزم العدل المقتضي اثابة المحسن ومعاقبة المسيء لانا نقول لنفي الظلم معنيان احدهما ما ذكر من اثابة المحسن ومعاقبة المسيء والآخر عدم التعذيب بلا ذنب وكل منهما يؤول الى معنى العدل فلا تدافع بين كلاميه وانما جعله هناك سببا وههنا قيد السبب فلا يوجب التدافع ايضا فان المراد بالسبب الوسيلة المحضة فهو وسيلة سواء اعتبر سببا مستقلا او قيد السبب وبما ذكرنا يعلم ان قول من قال تزييفا لكلامه ان امكان تعذيبه لعبيده بغير ذنب بل وقوعه لا ينافي كون تعذيب هؤلاء الكفرة المعينة بسبب ذنوبهم حتى يحتاج الى اعتبار عدمه كلام ناشئ عن عدم الاطلاع على المراد فان كلامه ليس في منافاة هذين الامرين بحسب ذاتيهما بل في منافاة احتمال التعذيب بلا ذنب لتعين سببية الذنوب له ثم قال هذا عقيب كلامه ذلك لو كان المدعى ان جميع تعذيباته تعالى بسبب ذنوب المعذبين لاحتيج الى ذلك انتهى وهذا مبني على عدم الشعور بمراده فان الاحتياج الى ذلك القيد في كل من الصورتين انما هو لتوبيخ المخاطبين وتبكيتهم في الاعتراف بتقصيراتهم بانه لا سبب للعذاب الا من قبلهم فالقول بالاحتياج في صورة عموم الخطاب لجميع المعذبين وعدمه في صورة خصوصه بالكفرة ركيك جدا انتهى ما في الحاشي ثم هو ان قول البيضاوي فان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم لا ينتهض دليلا مع الخصم المعتزلي الآن يقال انه كلام تحقيقي لا يجب ان يكون مقدماته مسلمة عند الخصم فتدبر والله تعالى اعلم ثم قال البعض لان نقل في حاشيته على التفسير البيضاوي في شرح قوله للدلالة على ان سببية مقيدة بانضمامه اليه تريد ان سببية الذنوب للعذاب يتوقف على انتفاء الظلم منه تعالى فانه لو جاز صدوره عنه لامكن ان يعذب عبيده بغير ذنوبهم فلا يصح ان يكون الذنب سببا للعذاب لا في هذه الصورة ولا في غيرها فان قلت لا يلزم من هذا الا نفي انحصار السبب للعذاب في الذنوب لا نفي سببيتها له والكلام فيه اذ يجوز ان يقع العذاب في الصورة المفروضة بسبب غير الذنوب ولا ينافي هذا كونها سببا له في غير هذه الصورة كما في اهل بدر مثلا فلا يتم التقريب قلنا السبب المفروض في الصورة المذكورة ان اوجب استحقاق العذاب يكون ذنبا لا محالة والمفروض خلافه وان لم يوجب فلا يتصور ان يكون سببا اذ لا معنى لكون شيء سببا الا كونه مقتضيا لاستحقاقه فاذا انتفى هذا انتفى ذلك وبالجملة فمآل كون التعذيب من غير ذنب الى كونه بدون السبب لانحصار السبب فيه الى هنا كلامه اقول قوله وان لم يوجب فلا يتصور ان يكون سببا ممنوع فان السبب الموجب ما يكون مؤثرا في حصول شيء سواء كان عن استحقاق او لم يكن الا يرى ان الضرب بظلم والقتل كذلك اسباب للايلام والموت مع انها ليست عن استحقاق فاعتراض السائل واقع في موقعه ولا يمكن التقصي عنه الا بما قررناه من ان معنى الآية

[marginal note, right:] فانه لو صح ان السبب الموجب يلزم منه عدم فائدة ايراد السنة من انه لا يجب مع انه شيء بل يريد شيء انه قوله العقل معه من جعلها سببين وانه حمل احدهما على القريب والآخر على البعيد فيكون السبب في الحقيقة واحدا منه

[marginal notes, red:] المراد ابو السعود — كما تقدم مرارا — المراد مولانا سنان چلبي

الآية ذلك العذاب بسبب ايديكم لا بشيء آخر من ارادة التعذيب بلا ذنب فان الله تعالى ليس بظلام للعبيد فالمقام مقام تعيين السببية وتخصيصها للذنوب وذلك لا يحصل الا بنفي صدور التعذيب بلا ذنب من الله تعالى ومن هنا يعلم ان قول هذا البعض وبالجملة فمآل كون التعذيب بلا ذنب الى كونه بدون السبب لانحصار السبب فيه ليس بسديد فانه مبني على كون الاستحقاق شرطا للسببية وقد عرفت ما فيه مع ما فيه من المخالفة لما اختاره الفحول من المفسرين من كون نفي الظلم سببا آخر للتعذيب لان سببية نفي الظلم موقوف على امكان ارادة التعذيب بلا ذنب وكونها سببا للعذاب فكيف يكون مآل كون التعذيب بلا ذنب الى كونه بدون السبب والله اعلم

للمولى محمد المولى المحشي عبد رحمة ربه العلي

سورة النساء

وسئلت عن سر التفنن في قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ثم قال ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها بصيغة الافراد والجواب ان النظر الى بني الجنس والكون معهم من النعيم فالمطيعون يدخلون الجنة ومعهم اشكالهم وامثالهم ينظر بعضهم الى بعض ويستأنس بعضهم ببعض ولهذا كثيرا ما يبشر المؤمنون بالحاق متعلقيهم بهم كقوله تعالى والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم والعاصون يكونون في تمام النقمة بهم الا كمال بينهم وبين غيرهم لئلا تطيب مصيبتهم بالعموم ولهذا ورد في الخبر ان آخر حال اهل النار ان يفرد لكل منهم العذاب بحيث لا يرى احد منهم احدا فينفرد كل منهم بعذابه فلهذا الانفراد افردهم ذكر للخلود فانه اذا آل امرهم الى الخلود وقع بينهم التوسل الكلي والانفراد كل احد بنفسه لا يجد معه مشاركا من المفادات القطبية

[marginal note, left:] كما يقال في الاشغال البلية اذا عمت طابت

قال القاضي عند قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم الآية تصريح بعد اشعار دفعا للقياس انتهى مراده رحمه الله الرد على الحنفية في قياس اللمس ونحوه على الدخول حتى يثبت بها حرمة المصاهرة كالدخول بان فائدة التصريح مع الفهم من قوله تعالى اللاتي دخلتم بهن ليس الا دفع القياس فانه لا سبيل اليه مع صريح قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم كما قال المحقق التفتازاني في حاشية الكشاف اقول لنا ان نقول فائدة التصريح ليس الا عدم التنبيه على عدم الاعتداد بمفهوم الوصف كما ذهب اليه الشافعية واما القول بان هذا القياس يخالف لصريح هذه الآية فنقول ان هذه الآية قضية ليس فيها اداة الكلية فلا يخالف القياس ولو سلم انها كلية فكيف يقول الشافعية تحقيقا بانه لا يصح تخصيص العام بخبر الواحد والقياس فانه يخالف مذهبهم نعم يتوجه الزاما وجوابه عن الزامهم ان يقال هذه الآية مخصصة فانه يمكن اجتماع عدم الدخول مع واحدة من سائر المحرمات فلا يكون الا عاما خص عنه البعض فيمكن تخصيصه بخبر الواحد والقياس فلا محذور في كلام المحشي بوجه من الوجوه وفي شرح الكشاف للطيبي قال الكفاني وقوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم تصريح بعد اشعار دفعا للقياس يعني كان من حق النظام

ان يقال فان لم تكونوا كذلك بدل قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن مع انه اخصر فيعدل اليه دفعا للارادة المجاز اذ الكناية فيقال حينئذ لا يجوز الى خوما قال وانت تعلم عدم تحمل عبارة القاضي عليه فتأمل

لمولانا الفاضل الكامل عبد الرحيم افندي المفتي عليه رحمة ربه المغني

تعلق الجار في قوله تعالى وارسلناك للناس رسولا بالفعل لا بالحال يعني قوله رسولا لما في تقديم الجار من ايهام التخصيص يعني تخصيص رسالته عليه السلام للناس ولا صحة له لان رسالته عامة للثقلين ومن لم يتنبه لهذا اعني صاحب الكشاف والقاضي ومن حذى حذوهما جوز ذلك اي تعلق الجار للحال

من فوايد ابن كمال باشا رحمه الله تعالى

والمراد من العموم المذكور عموم الاقوام الداخلة تحت جنس الانس لا مرسلا اليهم كافة لان تبليغ الرسالة الى كافة الناس وعامة البشر كان خارجا عن وسعه ولذلك قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ولم يقل ارسلناك الى الناس كافة فان الثاني يقتضي التبليغ الى الناس قاطبة دون الاول والا يلزم ان يكون مقصرا في امر التبليغ غير موف حقه اذ لم يكن منه عليه السلام تبليغ الرسالة الى من في اطراف العالم من اصناف الامم ولما كان الفرق بين البعث والارسال خفيا جدا كان ذلك مظنة الاشكال فتدارك حله فقال والبعث الى الناس عامة اعم من الارسال اليهم عامة فان في الارسال تكليفا دون البعث لانه تكوين محض فلا يلزم المحذور المذكور فيما تقدم بقوله والا يلزم ان يكون مقصرا في امر التبليغ على القول المأثور يعني قوله وبعثت الى الناس عامة ولا على قوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا لان قوله اليكم جميعا متعلق بمعنى البعث الذي تضمنه قوله اني رسول الله اليكم وهذا ما اشار اليه المص بقوله لانه على اعتبار تضمين البعث فايده البعثة تلازم الرسالة وصف البعثة الى الخلق بالدعوة الى الحق لا تنتظم الانبياء كلهم بل مخصوصة بالرسل منهم وقد افصح عنه الامام القرطبي في تفسير قوله تعالى ولقد آتينا داود وسليمان علما حيث قال وكل نبي جاء بعد موسى ممن بعث ولم يبعث فانما كان بشريعة موسى عليه السلام الى ان بعث المسيح فنسخها فلا وجه لما قيل قايله القاضي عضد الدين في ديباجة المواقف وبعث اليهم الانبياء والرسل لان مبناه على عموم البعثة لعامة الانبياء عليهم السلام

من فوايد ابن كمال باشا رحمهما الله تعالى

قال الله تعالى لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه والملائكة يشهدون قال القاضي بعد ما فسر الاية الكريمة وفيه تنبيه على انهم يودون ان يعلموا صحة دعوى النبوة على وجه يستغني عن النظر والتأمل وهذا النوع من خواص الملك ولا سبيل للانسان الى العلم بامثال ذلك سوى الفكر والنظر فلو اتى هؤلاء بالنظر الصحيح لعرفوا نبوتك وشهدوا بها كما عرفت الملائكة وشهدوا بها انتهى واعلم ان ارباب الحواشي ارجعوا الضمير في قوله على انهم يودون ان يعلموا الى الملائكة وبعضهم الى اهل الكتاب والذي عندي انها راجعة الى اهل الكتاب والمعنى وفي قوله تعالى لكن الله يشهد الى قوله والملائكة يشهدون تنبيه على ان اهل الكتاب المتعنتين يودون ان يعلموا صحة دعوى النبوة من غير نظر في الادلة الدالة عليها والحال ان هذا النوع من العلم من خواص الملك

الملك الذي يعلم المطالب النظرية بالقوة القدسية وليس من شان الانسان ان يعلمها من غير نظر صحيح فالمنبه عليه مجموع الامرين احدهما انهم يودون ويريدون ان يعلموها بلا نظر وتأمل وثانيهما ان ذلك لا يتأتى منهم لكونه من خواص الملك فوجه التنبيه اما على الاول فلانهم لما لم يشهدوا بصحة تلك الدعوى مع قيام الدليل عليها وهو شهادة الله بها بانزال القرآن المعجز الدال على النبوة بل سألوا ما لا يحتاج معه العلم بها على نظر وفكر وهو ان ينزل عليهم الكتاب علم انهم يودون ان يعلموها من غير احتياج الى النظر كيف ولو تأملوا فيما شهد الله به من انزال القرآن المعجز الدال على صحة الدعوى لما سألوا ذلك وانقطعوا عن التعنت واما على الثاني فلان شهادة الملائكة بها لا يفيد ثبوت تلك الدعوى وانما المثبت لها شهادة الله بها والسر فيه ان شهادة الله تعالى بها هي اثباتها اياها بانزال القرآن المعجز الدال عليها كما اشار اليه القاضي في تفسير قوله بما انزل اليك بقوله من القرآن المعجز الدال على نبوتك واما شهادة الملائكة فهي عبارة عن اقرارهم بها عن شهود وعيان من غير فكر وتأمل وهذا لا يكفي في ثبوت تلك الدعوى ولذلك خصت الكفاية بشهادة الله وقيل وكفى بالله شهيدا ففايدة الاخبار عن شهادة الملائكة مع عدم افادتها ثبوت المدعى هي ان ما يودون ويريدون من ان يعلموا تلك الدعوى علما شهوديا وعيانيا لا يتأتى منهم وانما ذلك من شان الملائكة وخواصهم فهم الذين يشهدون بها ويعلمونها عن شهود دون الناس ومما يدل على رجوع الضمير الى اهل الكتاب قوله وهذا النوع من خواص الملك ولا سبيل للانسان الى آخره اذ على تقدير رجوعها الى الملائكة كان المناسب ان يقال وهذا النوع من خواصهم ولا سبيل للانسان الى آخره كما لا يخفى على المتأمل في هذا المقام والله تعالى اعلم بحقيقة الحال والمرام

لمولانا الفاضل صدر الدين زاده رحمهما الله تعالى رحمة واسعة

سورة المائدة

قال الكاشف

قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم عطف على محل من اوسط ما تطعمون فما وجه عدول صاحب الكشاف عن التعاطف على خصال الكفارة وايضا فالمحل من اوسط على قول صاحب الكشاف محله مرفوع على البدلية من اطعام قلت كلام صاحب الكشاف غير ظاهر الاستقامة لان الابدال لا يتصور ههنا واختار البيضاوي انه صفة الطعام قيل كونه صفة غير ظاهر ايضا وعطف كسوتهم عليه يمنع ان يكون من اوسط صفة فما وجهه والصواب فيه فان قلت سبب عدول صاحب الكشاف عن العطف على اطعام هو كون الكسوة اسم ثوب وهو مكفر به لا الكفارة لانها يجب ان تكون من الاحداث قلت هذا الكلام انما يستقيم ان لو كان ما في قوله من اوسط ما تطعمون موصولة لا مصدرية وفيه تأمل قال المجيب اعلم تأمل كلام الفاضل الشارح التفتازاني في شرح هذا الموضع من الكشاف ثم اشير الى اندفاع ما اورده الباحث على صاحب الكشاف قال رحمه الله او كسوتهم عطف على محل من اوسط قال المصنف وجه انه يكون من اوسط بدلا من الاطعام والبدل هو المقصود ولذلك كان المبدل منه في حكم المنحى فكانه قيل فكفارته من اوسط واعترض بان المعطوف على البدل في موقع البدل ضرورة وابدال كسوتهم من اطعام غلط لا يقع في التنزيل واجيب بالمنع

بناء على ما سبق من انه قد يعطف على البدل ويكون المقصود الانتساب الى ما نسب اليه المبدل منه كجعل في حكم المنحى
وقد يجاب بانه على طريقة علفتها تبنا وماء باردا او التقدير اطعام من اوسط ما تطعمون او البلس من كسوتهم
ورد بانه لا يكون عطفا على البدل ولا المبدل منه مع ما فيه من تغيير الكلام والجواب ان المراد بالنظر الى ظاهر اللفظ
عطف على البدل فلا [illegible] قيل ههنا وجه ظاهر هو عطفه على اطعام وجعل من اوسط صفة الاطعام على ما هو النظام او صفة
مصدر محذوف اي اطعام ما من اوسط او مفعول به اي اطعام ما من اوسط فما الباعث على هذا الوجه المتعين
المتكلف اجيب بانه اختار ذلك ليكون الكفارة فيما يتعلق بالمساكين متلائمة اذ الكسوة اسم الثوب فيناسب
ان يعتبر في جانب الاطعام المطعوم بخلاف الاعتاق فانه جنس آخر فيكفي باسم المعنى اعني التحرير ومن حاول رد الكل
الى نهج واحد الى ان التقدير اطعام والبلس كسوة فقد تم كلام الشارح وينقدح مما قرره ان الابدال صحيح على تقدير
تنحية المبدل منه اذ يكون التقدير فكفارته من اوسط ما تطعمون والذي استصعبه صاحب البحث من انه لا يصح
ان يكون واحدا من الابدال الاربعة فليس من تلك الصعوبة في شيء لانه بدل الكل من الكل بتقدير الموصوف فتقدير الكلام
فكفارته اطعام عشرة مساكين اطعاما من اوسط ما تطعمون [illegible] وزانه وزان قولك الجبني قرى الاضياف
قراهم من اطيب ما عند الانسان ولاح ايضا من عرض كلامه ان ههنا احتمالات اخر مثل ان يكون من اوسط
صفة اطعام اي اطعام عشرة مساكين الكائن من اوسط او صفة مصدر محذوف اي اطعاما من اوسط ما تطعمون
او يكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا اي اطعام عشرة مساكين او البلس كسوتهم لكن صاحب الكشاف لم يعرج
على شيء من هذه الوجوه واختار البدل ليكون الكفارات متلائمة اذ الكسوة عين [illegible] فلا بد ان يكون ما في مقابلة عين
هو المطعوم الذي عبر عنه من اوسط ما تطعمون وكون ما في ما تطعمون مصدرية انما يناسب كون من اوسط صفة الاطعام
بمعنى الطعام هو من اوسط الاطعامات يقول الفقير فيه بحث اما اولا فلان ما فعله الشارح النحرير في وجه اختيار
البدل من كونه بمعنى المطعوم يبطل كونه بدل الكل بالتقدير الذي اختاره لان الاطعام ليس بمطعوم ولا يجوز ان يكون
ما في ما تطعمون مصدرية على تقدير البدل كما صرح به المجيب نفسه في آخر الكلام واما ثانيا فلان هذا التقدير يستلزم
حذف الموصول مع بعض الصلة وهو ضعيف حتى ذهب بعض النحاة الى عدم جوازه وحمل كلام الله تعالى على الوجه
الضعيف من غير ضرورة تدعو اليه باطل واما ثالثا فلان الجواب انما يتم اذا ثبت كون ما في ما تطعمون موصولة
لا مصدرية ولم يثبت فلا يتم فالصواب ان يقال ان سبب العدول عن التعاطف على خصال الكفارة مما افاده
الشارح العلامة من كون الكفارة فيما يتعلق بالمساكين متلائمة واما تحقيق انه من اي قسم من البدل فلان يقال انه بدل الاشتمال
بتقدير طعام من اوسط ما تطعمون كما صرح به في التلويح اما على مذهب ابن الحاجب وصاحب اللباب ومتابعيها
فظاهر لانهم يكتفون بملابسة بين البدل والمبدل منه بغير الجزئية والكلية واما على مذهب الجمهور فلانهم شرطوا
اشتمال التابع على المتبوع لا كاشتمال الظرف على المظروف بل من حيث كونه دالا عليه اجمالا ومتقاضيا له بوجه ما
بحيث يبقى النفس عند ذكر الاول متشوقة الى ذكر الثاني [illegible] ملتفتة لما اجمله الاول ومبينا له وتقدير من هذا القبيل
قولهم نظرت الى القمر فلكه صرح به ركن الدين الحديثي في شرح اللباب ولا يخفى ان اطعام عشرة مساكين دال
على الطعام اجمالا ومتقاض له بوجه ما واما بيان ان ما موصولة لا مصدرية فلان الموصوف بالاقصد انما هو المطعوم

انما هو المطعوم لا الاطعام لانه اما بيان للنوع كما روي في محيي السنة عن ابي عبيدة السلماني رضي الله عنهما انه قال الاوسط
الخبز والخل والاعلى الخبز واللحم والادنى الخبز والبحت او للمقدار كما قال القاضي من اقصده في النوع او القدر وهو مد
لكل مسكين عندنا ونصف صاع عند ابي حنيفة رحمه الله او للنوع والمقدار معا كما قال صاحب الكشاف وهو عند ابي حنيفة
نصف صاع من بر او صاع من غيره لكل مسكين هذا تحقيق كلام صاحب الكشاف واما القاضي فكان الباحث
لم يفهم كلامه حتى اشتبه عليه حاله ولم يقف على مراده فانه قال اولا محل من اوسط ما تطعمون النصب لانه صفة مفعول
محذوف تقديره ان تطعموا عشرة مساكين طعاما من اوسط ما تطعمون او الرفع على البدل فكونه صفة طعام
من عبارته فلا وجه لانكار ظهوره وقال ثانيا او كسوتهم عطف على اطعام او من اوسط ان جعل بدلا فانه انما يجوز العطف
على من اوسط اذا جعل بدلا وقد غفل عنه الباحث ثم ان العبارة قد وقعت في النسخ التي رأيناها هكذا او اختار
البيضاوي انه صفة اطعام وهو خطأ والصواب انه صفة طعام فتدبر واستقم ثم قال المولى المجيب
وههنا بحث احكامي وحكم الحكامي لعمري انه لا اشرف والطف منه مسئلة لطيفة من جنس ما اورده الباحث
مهتما ببيانها مع قلة الجدوى وذلك البحث الشريف هو ان المنصوص لا ينوب اخاه وقد تقرر ذلك به
في قواعد الجامع الكبير وقد فرع محمد رحمه الله عليه فروعا منها ان المزكي لو ادى احدهما جيدا يعدل خمسة زيوفا عن مائتي زيوف
لا ينوب ذلك الجيد عن تلك الخمسة الزيوف وانما يقع عن نفسه ويبقى عليه الاربعة الاخرى ومنها ان من نذر
ان يتصدق صاعا من تمر ردي لو ادى نصف صاع من تمر جيد لا يصح ولا ينوب عنه وانما يقع عن نفسه ويبقى
عليه نصف آخر كذلك لو اطعم مسكينا واحدا قدر ما يطعم عشرة مساكين لا يقع الا عن مقدار العشر ويبقى عليه
تسعة الاعشار بخلاف الكسوة فانه لو كسا فقيرا واحدا ثوبا يساوي قيمته قيمة اثواب عشرة مساكين
يصح فما الفرق بينهما ولن يحققه الا من كان له طول خدمة في الجوامع فمن اراد تفصيله فليتتبعها يقول الفقير قد خدمنا
الجوامع بقدر الوسع وتتبعنا ما فيها فما وجدنا الكلام الا مخالفا لما ذكره الفاضل المجيب فلا بد من نقل اصل الكلام اولا
ثم ما قال الشارح فيه ثانيا ثم التنبيه على موضع الخلل ثالثا ثم اقول وبالله التوفيق قال صاحب التلخيص المنصوص
لا ينوب اخاه كصاع ونصف عن صيام الكفارة والبر عن التمر في الفطرة بخلاف الثوب عن الطعام او عشر كسوة
لا يغني عن شيء منها بخلاف ما مر وقال بعض الشارحين هذا ضابط في اقامة بعض من المنصوص عليه مقام الوفا في العدد
المنصوص عليه لا يجوز اقامة بعض مقام غيره فعلى هذا لو تصدق بصاع ونصف عن صيام ثلثة ايام عن كل يوم نصف
صاع من بر في كفارة الحلف بالاذى لم يجز لكونه منصوصا عليه بقوله تعالى فمن كان مريضا او به اذى من رأسه ففدية
من صيام او صدقة او نسك وكذا في كفارة اليمين ولو تصدق بربع صاع من بر يساوي صاعا من تمر او صاعا
من شعير في صدقة الفطر لم يجز الا عن قدره وجوزه زفر قال لان المقصود يحصل به كالقيمة وكذا لو كسا عشرة ثوبا
عن الطعام واشار المصنف الى جوابه بقوله بخلاف الثوب عن الطعام او عشر كسوة لا يغني عن شيء منها اي الكسوة
ولعل تحقيقه ان عشرة الكسوة ليس بمنصوص عليه لان المنصوص عليه ما يحصل به الاكتساء وبعض الثوب لا يحصل ذلك
بخلاف ما مر من البر عن التمر في الفطرة فان بعضه يغني عن شيء من الاخر وكلامه يشير الى ان المقصود من نوع الطعام
واحد وهو سد الجوعة وبعضه يغني عن شيء من الاخر وليس المقصود من الثوب كذلك فلا يغني اذا عرفت هذا عرفت

قال الله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وتفصيل ذلك ان ابا بكر الانباري قال قد طعن على القرآن من قال ان قوله تعالى فانك انت العزيز الحكيم
ليس بمشاكل لقوله تعالى وان تغفر لهم لان الذي يشاكل المغفرة فانك انت الغفور الرحيم ولهذا قال بعضهم في الآية تقديم وتاخير ومعناه ان تعذبهم فانك انت العزيز الحكيم وان تغفر لهم
فانهم عبادك ووجه الكلام على نسقه اولى وقد قرا جماعة فانك انت الغفور الرحيم وليست من المصحف ذكره القاضي عياض في الشفاء وقال الامام القرطبي في تفسيره والجواب
انه لا يحتمل الا ما انزل الله ومتى نقل الى الذي نقل اليه ضعف معناه فانه ينفرد الغفور الرحيم بالشرط الثاني ولا يكون له بالشرط الاول تعلق وما انزل الله تعالى واجمع على قراءته المسلمون مقرون
بالشرطين كليهما اولهما واخرهما اذ تخليصه ان تعذبهم فانك عزيز حكيم وان تغفر لهم فانت العزيز الحكيم في الامرين كليهما من التعذيب والغفران فكان العزيز الحكيم اليق بهذا المكان

بهذا القول لا ان المسلمين يأمر يقولوا لهم قولوا فعبر عن الايمان بالله بصبغة للمشاكلة بعلاقة انه كما لا تطهير
الا بالصبغ في اعتقادهم لا تطهير الا بالايمان في الواقع قال المص هذا كما يقال لمن يغرس الاشجار اغرس كما يغرس
فلان تريد رجلا يصطنع الى الكرام ويحسن اليهم ونحن نقول كما يغرس فلان لا يحتمل ان يكون مما ورد في الحديث
ان ارض الجنة بيضاء وانما غرسها العمل الصالح

من خط مولانا عصام الدين
عليه رحمة رب العالمين

ومما عده السكاكي من امثلة المشاكلة قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وتبعه صاحب التلخيص والشارحون
كلام ههنا حتى قال الشريف المحقق في شرح المفتاح لا يطلق لفظ النفس عليه تعالى وان اريد به الذات الا مشاكلة وفيه
بحث فان النفس بمعنى الذات حقيقة وقد ورد اطلاقها عليه تعالى بدون مشاكلة في الكتاب والسنة ولنورد ما يحقق
ذلك فنقول قال الامام البيضاوي في تفسير سورة البقرة النفس ذات الشيء وحقيقته ثم قيل للروح لان نفس الحي به
وللقلب لانه محل الروح او متعلقه وللدم لان قوامها به وهذا كما ترى صريح في انه حقيقة في الاول مجاز فيما عداه
وقال الامام النسفي في بحر الكلام ويجوز ان يقال بان لله تعالى نفسا عند اهل السنة والجماعة لان النفس يذكر ويراد بها
الذات والوجود وقال الامام الرازي في التفسير الكبير عند الكلام على الاستعاذة اعلم ان النفس عبارة عن ذات
الشيء وحقيقته وهويته وليس عبارة عن الجسم المركب من الاجزاء لانه محال على الله تعالى فوجب حمله على ما ذكرنا واستدل
على اطلاقها عليه تعالى باثني عشر حديثا منها قوله صلى الله عليه وسلم من حديث طويل اقسم ربي على نفسه ان لا يشرب عبد خمرا
لم يتب الى الله تعالى منه الا اسقاه الله تعالى من طينة الخبال الحديث ومنها ليس احد احب اليه المدح من الله تعالى ولاجل
ذلك مدح نفسه الحديث ومنها سبحان الله عدد خلقه ورضى نفسه الحديث ومن اراد استيفاء ذلك فعليه
بمراجعته ومما ورد في الكتاب قوله تعالى ويحذركم الله نفسه وقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقوله تعالى واصطنعتك
لنفسي وممن تصدى لتوجيه ما قال المحقق الشريف والتزم حمل ما ذكر من الآيات على المشاكلة التقديرية بتعسف
وغفل عما اورده الامام الرازي من الاحاديث الكثيرة التي لا تتأتى في غالبها المشاكلة اصلا نعم قد يقال ان لفظ
النفس في الآية وان كان بمعنى الذات لا بد معه من اعتبار المشاكلة لان لا اعلم ما في ذاتك ليس بكلام مرضي فلا بد
من حمله على المشاكلة بان يكون المراد لا اعلم معلومك فعبر عنه بلا اعلم ما في نفسك لوقوع التعبير عن المعلوم بعلومي
بتعلم ما في نفسي كذا قال العلامة التفتازاني في حواشي الكشاف ولو حمل عليه كلام الشريف لكان وجها لكن ظاهر عبارته
يأباه وقد اجاب عنه بعض المفسرين بان نسبة المعلومات الى الذات لما انها مرجع الصفات التي من جملتها العلم
المتعلق بها فلم تكن نسبتها الى الحقيقة انتهى وانت خبير بان هذا التصحيح لجانب المعنى واما اللفظ فلا يخلو عن نوع
بشاعة فلا مندوحة عن حمله على المشاكلة والقول بان المشاكلة لا تدفع بشاعة اللفظ كما في رده على شهادة
الذوق وبهذا يعلم صحة التمثيل بالآية للمشاكلة وجوز الامام الراغب ان تكون الآية من قبيل قوله لا ترى الضب
بها ينجحر نقله الامام الطيبي في حواشي الكشاف

من رسالة سري الدين
في المشاكلة رحمه الله عليه

نعم وانه يجمع الشرطين ولم يفته الغفور الرحيم
اذ لم يحتمل من العموم ما احتمل العزيز الحكيم وما شهد له بتعظيم الله
تعالى وعدله والثناء عليه في الآية كلها والشرطين
المذكورين اولى واثبت معنى في الآية مما يصلح
لبعض الكلام دون البعض الى هنا كلامه ونحن نقول
قوله تعالى فانهم عبادك ظاهره تعليل وبيان لاستحقاقهم
العذاب حيث كانوا عباده تعالى وعبدوا غيره وباطنه
استعطاف وطلب رأفة بهم وقوله تعالى فانك
انت العزيز الحكيم يعني لا شين لشأنك في عدم
مؤاخذتهم بالعذاب لانك عزيز حكيم فليس ذلك
بمظنة العجز والقصور من جهة العلم وفيه تلويح
الى ان مغفرة الكافر لا ينافي الحكمة ويتضمن ذلك
نفي الحسن والقبح العقليين   قرا داس كمال پاشا

قوله بني الكلام على ان الجزاء حاصله ان المغفرة وان كانت
قطعية الانتفاء بحسب الوجود لكنها لما كانت
بحسب العقل تحتمل الوقوع واللاوقوع استعمل فيها
كلمة ان الخ وبهذا يظهر الجواب عما يتوهم من ان التعذيب
من امر قطعي الوجود فكيف استعمل فيه ان
سعد الدين على الكشاف

قوله بل متى كان الجرم اعظم جرما كان العفو عنه احسن
لانه ادخل في الكرم وهذا لا ينافي كون العقوبة احسن
في حكم الشرع من جهات اخر وعدم وقوع العفو بحكم
النص والاجماع وترتيب الكلام ان غفران الشرك
جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة لان
العقاب حق الله تعالى على المذنب وليس في اسقاطه
مضرة ونفي الحكمة ما ذكره في الانتصاف من ان هذا
لا يوافق كلام اهل السنة ولا المعتزلة ليس على ما ينبغي
سعد الدين على الكشاف

ان في العقل اختلالا وفي المنقول اشكالا اما الاول فلانه زاد ما لا يحتاج اليه وهو مساواة قيمة الثوب قيمة اثواب
عشرة مساكين ونقص ما يحتاج اليه وهو تقييد عن الطعام واما الثاني فلان المتبادر من هذا المنقول انه يجزي ثوب
اعطي فقيرا واحدا يساوي قيمة قيمة اثواب عشرة مساكين عن تلك الاثواب وهو باطل لان الكسوة لا تنوب
عن الكسوة قطعا بل عن الطعام ثم بيانه مثل هذا في الكسوة عن طعام العشرة انما تصح اذا كان المساكين عشرة
حتى اذا اعطيت مسكينا واحدا لم يجز ايضا صرح به شراح التلخيص والهداية بل من كتاب مبسوط من كتب الحنفية
الا وقد صرح فيه بهذا فانظروا يا معاشر الاحرار واعتبروا يا اولي الابصار

للمولى على العلائي
عليه رحمة ربه العلي

قال الله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك اي في ذاتك اي تفاوت بين الشاهدين فالاول وقع في الصحبة
باعتبار انه وقع في جواب ما وقع فيه الطبخ والثاني وقع في الصحبة باعتبار وقوعه في كلام صاحبه بشخص واحد يقال
لا يجوز اطلاق النفس على الله تعالى وان اريد به الذات بدون المشاكلة ولعل ذلك لكون اطلاق الالفاظ
عليه تعالى توقيفية ولم يوجد اطلاق النفس في غير صورة المشاكلة واما اطلاق الشخص على ذاته فبعلاقة انه كما يقوم
امور الشخص بنفسه يقوم اموره تعالى بذاته فنفسه نفس ذاته كما ان سمعه وبصره كذلك والثاني وهو ما يكون
وقوعه في صحبته تقديرا نحو قوله تعالى قولوا آمنا بالله الى قوله تعالى صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ونحن له
عابدون فانه لم يقع المعنى المراد اعني التطهير في صحبة الصبغ تحقيقا اذ ليس في الكلام صبغ وهو مصدر مؤكد
لآمنا بالله اي من قبيل له علي الف درهم اعترافا ويجب حذف عامله لذلك وبحذف عامله جهة اخرى
وهو ان المصدر اضيف الى فاعل الفعل لا لبيان النوع وكان الاصل صبغ الله صبغة فلما حذف الفعل حول
فاعله الى مصدره فاضيف اليه وكلما كان كذلك يجب حذف عامله صرح به الرضي واشار الى وجه كونه
من قبيل اعترافا بقوله لان الايمان يطهر النفوس فيشير به على انه لا يحتمل غير التطهير وان لم يحتمل تطهير النفوس عن اشار
الى بيان وقوعه في صحبة الصبغة تقديرا بقوله والاصل فيه اي فيما بني عليه الامر في وقوعه في صحبته تقديرا وهذا اولى
من شرح الشارح حيث قال الهذا اشارة الى بيان المشاكلة ووقوع تطهير الله في صحبته تقديرا بقوله والاصل
فيه اي ذكر التطهير بلفظ الصبغ فقائل ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية
ويقولون انه اي الصبغ بهذا الماء الاصفر والغمس فيه او تطهير لهم قال القاموس ويجعلونه بمنزلة الختان
فقال الله تعالى للمسلمين قولوا آمنا بالله صبغة الله اي غمسنا الله في الايمان الذي كالماء الطهور صبغة من صبغ
يده بالماء غمسها فيه او تكوين الله من صبغة كصنعه ونصره وضربه كونه لا كصبغكم باحد المعنيين هذا اذا كان الخطاب
باحد المعنيين هذا اذا كان الخطاب للمؤمنين او قولوا آمنا بالله صبغة الله باحد المعنيين لا كصبغتكم
باحدهما اذا كان الخطاب للنصارى ومما يتعجب منه ما وقع للشارح المحقق في شرحه للتلخيص وشرحه للمفتاح انه
اذا كان الخطاب للكفار فالمعنى على انه امر الله المسلمين ان يقولوا لهم قولوا آمنا بالله وصبغنا الله بالايمان
صبغة لا كصبغتنا ولا يخفى ان الخطاب بقولوا للنصارى لا يفيد الا امر النصارى بهذا القول

قال في شرح المفتاح في بيانه قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما
في نفسك وكذا لا يطلق لفظ النفس عليه تعالى
وان اريد به الذات الا مشاكلة اقول هذا مردود
لوقوع اطلاقه عليه تعالى بلا مشاكلة في قوله تعالى ويحذركم
الله نفسه الآية وقوله صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك ثم ان قوله وان اريد به
الذات يحتمل ان لا يصح بجزم انه لا يطلق الذات
ايضا الا بطريق المشاكلة وان كان المانع للاطلاق
من جهة المعنى ولم يقل به احد وان كان من جهة اللفظ
فالمشاكلة لا يدفعه كما لا يخفى   ابن كمال پاشا

سورة الانعام

ثم الذين كفروا يعني بالآخرة على ما افصح عنه قوله تعالى والذين لا يؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون عطف على خلق
وفي ثم معنى استبعاد ترك الايمان بعد ان قام عليه البرهان لانه قيل حصل ما اوجب توحيده من خلق السموات
والارض وما بينهما بناء على انه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا بربهم يعدلون حذف المفعول حفظا على الفواصل
تقديره يعدلون غيره اي يشركون به واصل العدل المساواة اي ساووا بين الله خالق العالم وبين
اصنامهم العاجزين عن الخلق ثم ان هذا العطف ليس على قصد انه صلة اخرى او بعض الصلة بل على قصد انه
من الرادف لتلك الصلة ولهذا احسن كلمة الاستبعاد دون كلمة التشريك وتجعيتها له تمحض الفاء
للسببية في قولك ما تاتيني فاكرمك انقطع عنه علقة التشريك ثم تبين في معنى الحمد لله الذي عدلوا به وتضمنه
البشارة بالاشارة الى غاية لطفه ونهاية حلمه زاد وجه ذلك الارداف حسنا ولطافة ويجوز عطفه
على الحمد لله والمعنى انه تعالى حقيق بالحمد على ما خلقه نعمة على العباد ثم الذين كفروا به يعدلون عنه فيكفرون نعمته
وحذف صلة يعدلون ايقاعا للانكار على نفس الفعل ووضع المظهر موضع الضمير الراجع الى الموصول تنبيها على انه خلق هذه
الاشياء اسبابا لتكونهم وتعيشهم فمن حقه ان يحمد عليها ولا يكفر ومعنى ثم على هذا الوجه استبعاد عدولهم عنه
بعد ذلك

للمولى ابن كمال باشا

قال القاضي في تفسير قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم الا ان قال في السموات متعلق
باسم الله ثم قال وليس متعلق المصدر لان صلته لا يتقدم عليه يرد عليه تعلقه باله في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله
مع ان الها مصدر وصرح بتعلقه به هو وصاحب الكشاف فان اول بالصفة مثل المعبود فليأول الستر
والجهر ايضا بالخفي والظاهر

للمولى ابن صدر الدين
رحمه الله رب العالمين

قال الله عز وجل ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون قال القاضي هذا جواب ثان
ان جعل الها للمطلوب يرد عليه ان مطلوبهم نزول الملك في صورته بحيث يعاينوه واللازم لهذا المطلوب
قضاء الامر لا جعل الملك رجلا وقال ايضا وللبسنا هو جواب محذوف اي ولو جعلناه رجلا للبسنا
يرد عليه انه لا بد للحذف من قرينة ولا قرينة ههنا نعم لو كان بدل الواو فاء لكانت تفريعية وقرينة على انه يمكن
عطفه على الشرطية مع حصول المعنى المطلوب من تقدير الشرط وفي تلك السورة ايضا قال عز وجل ولقد استهزئ
برسل من قبلك الاية قال القاضي هذه تسلية للرسول عليه السلام عما يرى من قومه يرد عليه ان سياق هذه
هذه الآية اعني قوله تعالى فحاق بالذين الاية لا يلايمه لانه على تقدير اهلاك الله قوم سائر الرسل لاستهزائهم بهم
كيف يتسلى الرسول بمجرد الاستهزاء لسائر الرسل بدون اهلاك قومه اذ له عليه السلام وان استهزئ كرسل
من قبله لكن اهلك قومهم بسبب استهزائهم ولم يهلك قومي

للمولى ابن صدر الدين

وتضمين اسم الله معنى وصف فذلك تعلق به الظرف في قوله في السماوات
وفي الارض كما تقول هو حاتم في طي حاتم في تغلب على تضمين
معنى الجواد الذي اشتهر به كانك قلت هو جواد في طي
جواد في تغلب

ابن كمال باشا

قال الله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا الاية قال الباحث اعلم ان المعتبر فيما بين القوم ان صدق العكس
لازم لصدق الاصل فعلى ذلك التقدير يلزم من كذب اللازم كذب الملزوم فههنا عكس القضية الصادقة وهي قوله تعالى
لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا غير صادق لانه عكسه لو جعلناه رجلا لجعلناه ملكا فهذا ليس بمتحقق لان الله تعالى
قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا فكيف يكون قضية العكس وهو كاذب والاصل صدق محض يمتنع فيه الكذب فان قيل
انه اصطلاح فلا يجب موافقة قاعدتهم بقاعدة اللغة قلنا لا يقدر ههنا ان تلك القاعدة غير مخالفة لقاعدة
اللغة ولا خلاف لاحد فيما تقرر بينهم من الاصطلاحات في توجيهه قال المولى المجيب لا بد من تمهيد مقدمة
يتوقف عليها دفع ما اورده الباحث في هذا المقام وهو ان لو الشرطية استعمالين استعمالا لغويا وهي فيه
لاستعمال لانتفاء الثاني لانتفاء الاول كما في قوله لو جئتني لاكرمتك اي انتفاء الاكرام مني لانتفاء المجيء منك
فمفهوم القضية الاخبار بان شيئا لم يتحقق بسبب عدم تحقق شيء آخر واستعمالا عرفيا لعارفه المنطقيون
فيما بينهم وذلك انهم جعلوا لو من ادوات الاتصال لزوميا او اتفاقيا فاللزوم كما في قولنا لو كان زيد حجرا
كان جمادا ويسمون مثل هذه القضية القياس الخفي للاستدلال بالعدم على العدم فعندهم المحكوم هو الشرط والمحكوم به
هو الجزاء والحكم هو الاذعان بصدق الجزاء على تقدير صدق الشرط ويعبرون عنهما بالمقدم والتالي وصدق هذه
القضية بمطابقة الحكم باللزوم للواقع وكذبها بعدمها حتى انها يكذب وان تحقق طرفاها اذا لم يكن بينهما لزوم وقد يستعملها
اهل اللغة ايضا في هذا المعنى اما بالاشتراك او بالمجاز كما يقال مثلا لو كان زيد في البلد لرآه احد وكما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال في حق الخضر عليه السلام لو كان حيا لزارني ومنه البيت ان المقصود الاستدلال بالعدم على العدم لا الدلالة
على ان انتفاء الثاني بسبب انتفاء الاول ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وارد ايضا على هذا الاستعمال
ولقد اشتبه هذان الاستعمالان احدهما بالآخر على ابن الحاجب حتى قال ما قال واورد ذلك مع تحقيق القول فيه
الفاضل التفتازاني في شرحه الكبير للتلخيص اذا تقرر هذا فنقول قول صاحب البحث بان عكس القضية الصادقة
وهي قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا غير صادق فهذا ليس بمتحقق لان الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا
ان اراد بتلك القضية الصادقة هي المأخوذة باعتبار الاستعمال اللغوي فلا نسلم ان عكسه ما ذكر فان عكس قولنا
لو جئتني لاكرمتك ليس قولنا لو اكرمتك لجئتني واما يكون كذلك ان لو كان الحكم في هذا الاستعمال بين الشرط
والجزاء بالاتصال وليس كذلك بل القضية هي الجملة الجزائية والشرط قيد لها كما صرح به السكاكي وطول الكلام
في المطول على ان ائمة التفسير اولوا الآية فان المراد ولو جعلناه ملكا لجعلناه على صورة رجل والمقصود
بيان انتقاض غرضهم من قولهم لولا انزل عليه ملك يعني ان نزول الملك عليه لا يجديهم لانهم فيهم لا يقدرون
على مشاهدة الملك على صورته التي هو عليها الا ان يجعله متمثلا على صورة البشر في مرتبة من مراتب التنزل
حتى يحصل لهم مناسبة معه فيروه فيكون الآية من مراحل عن ان يبحث فيها عن ان عكسها ماذا وكيف
حالها في الصدق والكذب فانها لم تسق لبيان لزوم الجعل الثاني للجعل الاول حتى يستدل بالعدم على العدم
او بالوجود على الوجود فيكون نسبة هذا البحث الى هذه الآية كنسبة الضب الى النون او الازدي الى النعام
وان اراد بها المعنى بالآية المذكورة انها اذا اخذت بالاستعمال العرفي المنطقي كان من المثال المضروب للقضية

الزومية لابد من صدق عكسها على تقدير صدق اصلها ام الكلي فلا نسلم كذب عكسها على ذلك التقدير قوله لزوم الجعل
الثاني للجعل الاول على بعض التقادير وعلى بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع فاذا فرضنا لزوم الجعل رجلا للجعل ملكا كليا
على جميع التقادير يصدق لزوم الجعل ملكا للجعل رجلا على بعض الاوضاع والتقادير كما هو المقرر في قواعد المنطق
على ان قول مولانا الباحث ان الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا لا يليق ان يصدر مثله من مثله لانه استدلال
بعدم اللازم على بطلان اللزوم كما لو قال قائل اذا قلنا ان كان زيد صاهلا كان حيوانا لا يصدق عكسه مع انه
قد يكون اذا كان زيد حيوانا كان صاهلا لانه حيوان وليس بصاهل في الواقع والمثال هو ظن ان عدم تحقق
احد الطرفين او كليهما ينافي اللزوم وانت خبير بان اللزوم صدقه لا يتوقف على تحقق الطرفين ولا على تحقق المقدم
يقول الفقير فيه بحث اما اولا فلان كون القضية هي الجملة الجزائية وكون الشرط قيدا لها عند اهل العربية كلام
رده السيد الشريف وحقق اتفاق الفريقين على كون الجملة هي المجموع فكيف يصح بناء الجواب عليه واما ثانيا
فلان الباحث لم يستدل بعدم اللازم مع وجود الملزوم على بطلان اللازم كما لا يخفى على الناظر في عبارته فتدبر واستقم
فالصواب ان يقال اكثر استعمال لو عند اهل اللغة في معنيين الاول ما ذكره الفاضل المجيب من انتفاء الثاني لانتفاء
الاول الثاني الدلالة على ان الجزاء لازم الوجود في جميع الازمنة في قصد المتكلم وذلك اذا كان الشرط يستبعد
استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط انسب والبق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء
على تقدير وجود الشرط وعدمه كقول النبي صلى الله عليه وسلم نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه وقد صرح المحققون
بان الاية اما من قبيل الاول اي لو جعلنا الرسول المرسل اليهم ملكا لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل وما جعلنا
ذلك الملك في صورة رجل لانا لم نجعل الرسول المرسل اليهم ملكا واما من قبيل الثاني اي ولو جعلنا الرسول ملكا لكان
في صورة رجل فكيف اذا كان انسانا وكل منهما لا يقبل العكس المذكور واما ثالثا فلا اشكال قال المولى المجيب
اعلم ان ما ذكرنا هو اللائق بالمقام واحسن رعاية للادب مع ما هو احسن كلام من الاشتغال فيه بالمنطق
واصطلاحه والاهتمام بتمشية قانونه واصطلاحه وهو ان الامام فخر الدين الرازي رح ذكر في التفسير الكبير
في بيان وجه الحكمة في جعل الملك على تقدير انزاله على صورة البشر امورا الاول ان الجنس الى الجنس اميل الثاني
ان البشر لا يطيق رؤية الملك الثالث ان طاعة الملك قوية فيستحقرون طاعات البشر وربما
لا يعذرونهم في الاقدام على المعاصي الرابع ان النبوة فضل من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده سواء كان
ملكا او بشرا قلت الامور الثلثة الاول ظاهرة في كونها حكمة لتصوير الملك بصورة الرجل واما الوجه الرابع
فغير ظاهر في ذلك فما وجهه يقول الفقير لعل وجهه ان المصور الذي قدر كونه نبيا لما اشتمل على جهتي البشرية
صورة والملكية حقيقة لانه تبدل منه لم يبعد ان يكون دليلا على ان النبوة فضل من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده
سواء كان ملكا كهذا المصور فانه كان ملكا او بشرا كهذا المصور ايضا فانه بشر الان نعم يورد على الوجه
الثالث انه انما يتم اذا تبدل حقيقة الملك المقدر نزوله بحقيقة البشر وهو مع كونه من انقلاب الحقايق
خلاف ما يفهم من كتب التفاسير فان المفهوم منها تبدل صورته بصورة البشر لا حقيقته بحقيقته فليتامل.
للمولى علي العلائي عليه رحمة ربه العلي.

قال الله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين
من قبلهم قال القاضي في تفسير هذه الآية ارادوا بذلك انهم على الحق المشروع المرضي عند الله لا الاعتذار عن ارتكاب
هذه القبائح بارادة الله تعالى اياها منهم حتى ينتهض ذمهم به دليلا للمعتزلة ويؤيد ذلك قوله كذلك كذب الذين
من قبلهم انتهى وتوضيح المقام بحيث يتضح به المرام انهم لم يريدوا بهذا الكلام الاعتذار عن ارتكاب القبائح
اذ لم يعتقدوا قبح اعمالهم بل يحسبون انهم يحسنون صنعا على ما نطقت به الآيات وصرح به القاضي في سورة النحل
فتعين انهم ارادوا بذلك الاحتجاج على ان ما ارتكبوه حق ومشروع ومرضي عند الله بناء على ان المشية والارادة
تساوق الامر وتستلزم الرضا على ما زعمت المعتزلة فحاصل كلامهم ان ما نرتكبه من الشرك والتحريم وغيرهما تعلقت به
مشية الله وارادته وكل ما تعلق به مشيته تعالى فهو مشروع ومرضي عنده تعالى فينتج ان ما نحن فيه مشروع ومرضي
عند الله تعالى فحكى الله عز وجل احتجاجهم هذا ثم رده بانه يتضمن تكذيب الرسل ومن المعلوم ان المقدمة الاولى لا تتضمن
هذا التكذيب بل فيها تصديق ما يطابق فيه العقل والشرع من كون كل كائن بمشية الله تعالى وامتناع ان يجري
في ملكه خلاف ما يشاء فمنشأ هذا التكذيب هو المقدمة الثانية لان الرسل عليهم السلام يدعونهم الى التوحيد ويقولون
لهم ان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر ولا يأمر بالفحشاء فقولهم ما نرتكبه مشروع ومرضي عنده تعالى تكذيب لهذا القول
نعم هذه الحجة باعتبار المقدمة الثانية فليست بصادق وانما الصادق نقيضها وهي انه ليس كل ما تعلق به
المشية والارادة بمشروع ومرضي عنده تعالى بناء على ان الارادة لا تساوق الامر والرضا على ما هو مذهب
اهل السنة اذ المشية ترجيح بعض الممكنات على بعض مامورا كان او منهيا حسنا كان او قبيحا وقد صرح به القاضي
في سورة الزخرف فانقلب الامر على المعتزلة وصارت الآية حجة لنا عليهم لانهم لم يفرقوا بين المامور والمراد
واعتقدوا كالمشركين ان كل مراد مامور ومرضي لله ولرسوله ولاهل السنة الحجة البالغة على المشركين والمعتزلة
ثم اعلم انه يجوز ان يكون مقصودهم بذلك القول رد دعوة الانبياء ودفع البعثة والتكليف صرح بهذا الاحتمال
القاضي في سورة النحل مع ما ذكره ههنا وهو المذكور في شرح المواقف وساير الكتب الكلامية فحاصل كلامهم حينئذ
ان ما شاء الله يجب وما لم يشأ يمتنع وكل ما هذا شانه فلا يكلف به لكونه مشروطا بالاستطاعة فينتج ان ما نرتكبه
من الشرك وغيره لم نكلف بتركه ولم يبعث له نبي فرد الله عليهم بان هذه كلمة صدق اريد بها باطل لانهم ارادوا
ان الرسل في دعواهم البعثة والتكليف كاذبون وقد ثبت صدقهم بالدلائل القطعية ولكونه هذا صدقا اريد به
باطل ذمهم الله بالتكذيب دون الكذب واشار الى ان وجوب وقوع متعلق المشية لا ينافي صدق
دعوى البعثة والتكليف لان ما شاء الله انما يجب وقوعه لاسباب قدرها له لانه من الممكنات فلا يكفي
امكانه الذاتي لوقوعه بل لا بد من امور مقربة له الى العلة الفياضة فالبعثة والتكليف سبب لهدى من تعلق
صرف اختياره كونا ولضلال من استحب العمى على الهدى كالغذاء الصالح ينفع المزاج المستقيم ويضر المنحرف
فكذا الآيات القرآنية والتكاليف الشرعية وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين
الا خسارا والى هذا التفصيل اشار القاضي مجملا في سورة النحل تدبر

للمولى صدر الدين زاده
رحمه الله رحمة واسعة

وحاصل الرد نقض اجمالي لرجوعه الى دعوى فساد
دليلهم باستلزامه محالا وهو لزوم كذب من ثبت
صدقه بدلائل قطعية بل من خبر الغير وهو الكبرى فقط
منه

ع
وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم اي لو شاء عدم عبادة
الملائكة ما عبدناهم فاستدلوا بنفي مشية عدم العبادة على امتناع
النهي عنها او على حسنها وذلك باطل لان المشية ترجيح
بعض الممكنات على بعض مامورا كان او منهيا حسنا كان او غيره
ولذلك جهلهم فقال ما لهم بذلك من علم
قاضي في سورة الزخرف

ع
وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء
نحن ولا اباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء انما قالوا
ذلك استهزاء او منعا للبعثة والتكليف متمسكين
بان ما شاء الله يجب وما لم يشأ يمتنع فما الفائدة فيهما
او انكارا لقبح ما انكر عليهم من الشرك وتحريم البحائر ونحوها محتجين
بانها لو كانت مستقبحة لما شاء الله صدورها عنهم
ولشاء خلافه ملجئا اليه لا اعتذارا اذ لم يعتقدوا
قبح اعمالهم وفيما بعده تنبيه على الجواب عن الشبهتين
قاضي في سورة النحل

واعلم ان قوله تعالى وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا [illegible]

الذي عيّن له بخصوصه مجرداً عن علامة التأنيث لفظاً وتقديراً كالماء والكلأ والجبل ونحوها اجروا عليه احكام
الذكور من رد الضمير وما والاشارة اليه بما يشيرون اليهما وتكييف المعنى بكيفية اللفظ الذي هو اما وع
وان كان ما وضعوه له بخصوصه مشتملاً على اداة تأنيث لفظاً كمقلة وجزوى وصحراء او تقديراً كعين ونار
وغيرهما في المؤنثات السماعية سرى التأنيث اليه وعاملوه معاملة الاناث وان عيّنوا له في كل من النوعين
اسمين كموضع وبقعة اجريت باعتبار كل من الاسمين احكام ذلك الاسم وهذا الخلاف ما في مقابلته ذكر من الحيوان
فان ذاته لا تحتاج في اجراء الاحكام عليها الى اعتبار ما عيّن لها من الالفاظ اذا تقرر هذا فنقول قولهم انها هي النجم
ان ارادوا انها وضعت لذات الكوكب من حيث هو غير معتبر معه التعبير عنه بلفظ الشمس ولا بغيره فقد علمت انه
من حيث هو موقوف عن الحكم عليه بشيء من تلك الاحكام وان ارادوا انه اشير اليه باعتبار لفظ النجم فهو ضرب
من التأويل اذ الظاهر ان يعتبر معبراً عنه بما وضع له بخصوصه في تلك اللغة وملاحظاً في ضمنه بل في ضمن ما اشتهر
من بين الالفاظ الموضوعة له اطلاقه عليه مثل الشمس او ذكاء ونحوهما وما ذكره الزمخشري ضرب آخر منه مما فر منه وقع
فيه وهذا البحث كما يرد على المولى خسرو يرد على صاحب الارشاد وحيث قال في قوله تعالى اولما اصابتكم مصيبة
قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا في سورة آل عمران وتذكير اسم الاشارة في انى هذا مع كونه اسم اشارة الى المصيبة
ليس بكونه عبارة عن القتل ونحوه بل لما ان اشارتهم ليست الا الى ما شاهدوا في المعركة من حيث هو هو
من غير ان يخطر ببالهم تسميته باسم فضلاً عن تسميته باسم المصيبة وانما هي عند الحكاية انتهى وهذا كله مبني على فرض
كون حال المحكي عنه في امر التأنيث والتذكير كحال العرب حال الحكاية والا فيتعين ما اجاب به سعد الروم من انه
لا يعرف في غير لغة العرب بين المذكر والمؤنث في الاشارة فاجرى الكلام على قاعدة تلك اللغة في مقام
الحكاية وعلى قاعدة العربية في مقام الاخبار انتهى اقول وهذا التوجيه لا يتأتى في آية آل عمران لان المتكلمين ثم العرب

للمولى سري الدين المصري عليه رحمة ربه العلي

قوله تعالى قال لا احب الآفلين مشكل غاية الاشكال لان الدال على عدم الالهية الكواكب ان كان التغير
فقد وجد قبل الافول فلا معنى لاختصاصه به وان كان الغيبة عن البصر فيلزم في حق الله تعالى وان كان
انتقاله من كمال هو العلو الى نقصان فقد كان ناقصاً عند الاشراق ايضاً فمعلوم له قبل الافول انه يأفل
وانه في الشرق مساو لحالته في الغرب اقول جوابه انه نشأ عن الغفلة عن سبب صدور هذا القول
عن الخليل عليه وقد اختلف فيه المفسرون فالاكثرون على انه كلام الزائي لقومه لكونهم عبدة الكواكب
فالزمهم بما هو اظهر لهم في الدلالة على نفي الالوهية ومنهم من ذهب الى انه صدر منه حين خرج من الغار
او السرب المظلم فكان ما شاهده اول ما شاهده ثم اقوال أخر مذكورة في كتب التفسير والكلام والتصوف

لمولانا سري الدين عليه رحمة رب العالمين

سيقول الذين اشركوا اخبار عن مستقبل ووقوع مخبره تدل على اعجازه لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا
ولا حرمنا من شيء اي لو شاء خلاف ذلك مشيئة ارتضاء لقوله لو شاء لهديكم لما فعلنا نحن ولا اباؤنا
ارادوا بذلك انهم على الحق المشروع المرضي عند الله تعالى لا الاعتذار عن ارتكاب هذه القبائح بارادة الله تعالى
اياها منهم حتى ينتهض ذمهم به دليلاً للمعتزلة ويؤيد ذلك قوله كذلك كذب الذين من قبلهم قاضي

يعني لما ادعى النبوة واخبر عن الغيب ووقع كما اخبر به لزم الاعجاز اذ هو امر خارق للعادة وذلك انه قول
لا يلزم من مجرد ذلك الاعجاز اذ قد يخبر الشخص عن الشيء في المستقبل بالظن ثم بعد ذلك يقع كما اخبر الا
ان يقال ان هذا الاخبار على سبيل الجزم بقرينة السين التي تدل على التأكيد

لمولانا الفاضل عبد الرحيم افندي المفتي رحمه الله الغني

اي المشيئة ههنا بمعنى الرضا والمعنى لو رضي الله بعدم اشراكنا وانما وجب هذا التأويل لان الآية
في ذم الكفرة ولو ابقيت المشيئة على معناها كان المعنى ولو اراد الله عدم اشراكنا لما اشركنا وهذا المعنى
هو مذهب اهل الحق فلم يتوجه الذم لكنه اذا جعلت المشيئة بمعنى الرضا كان المعنى ولو رضي الله بعدم اشراكنا
لما اشركنا ويفهم منه انه لم يرض بعدم الشرك وهو باطل عند اهل الحق فالذم على موقعه والدليل على ان المشيئة
ليست على معناها قوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين اذ يفهم منه ان مراد الله كان البتة فلا يعيب لو اراد
الكفرة هذا المعنى لقولهم المذكور ومعنى الكلام انه تعالى رضي بالاشراك والتحريم المذكورين وانهم انما
اشركوا لذلك ولو كان المرضي عند الله عدم اشراك المشركين لما اشركوا

لمولانا الفاضل عبد الرحيم افندي المفتي عليه رحمة ربه الغني

اي المعتزلة القائلين بعدم ارادة الله تعالى للقبائح ومنها الشرك فلو كانت المشيئة بمعنى الارادة
لا الرضا كان المعنى لو اراد الله تعالى عدم اشراكنا ما اشركنا فكوننا مشركين بسبب ارادة الله تعالى اشراكنا
ولما ذمهم الله تعالى بهذا القول فهو لزوم انه لا يكون الشرك مراد الله تعالى وهو مذهب المعتزلة ويؤيد ذلك قوله
كذلك الخ ووجه التأييد ان معنى هذا الكلام انهم كذبوا الرسل في ان الله تعالى منع من الشرك واعترض به واذا كان
عدم رضائه بالشرك كاذباً كان راضياً بالشرك فيكون دعوى المكذبين انه غير مرضي

للفاضل المرحوم عبد الرحيم المعدل المفتي

قال الزمخشري وتبعه البيضاوي في قوله سبحانه هذا ربي فان قلت ما وجه التذكير مع ان الاشارة الى الشمس
قلت جعل المبتدأ مثل الخبر لكونهما عبارة عن شيء واحد وقال المولى خسرو لا حاجة الى هذا التكلف لان الاشارة
انما هي الى النجم ولا تأنيث فيه وانما التأنيث بحسب اللفظ وليس في هذا المقام لفظ الشمس فانه في الحكاية
لا المحكي انتهى اقول فيه بحث يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان ما ليس في مقابلته ذكر من الحيوان كالعين
مثلاً الحكم على ذاته من حيث انوثته وذكورته وانما يتجه اليه ذلك في اللفظ المعبر به عنه والجاري الانوثة
اليه كالجاري الذكورة من غير فرق وتعيين اللفظ بازاء المعنى موكول الى الوضع فان كان اللفظ الذي

سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا [illegible]

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها كالمحتضر اذ صار الامر عيانا والايمان برهاني
وقرئ تنفع بالتاء لاضافة الايمان الى ضمير المؤنث لم تكن آمنت من قبل صفة نفسا او كسبت
في ايمانها خيرا عطف على آمنت والمعنى انه لا ينفع الايمان نفسا غير مقدمة ايمانها او مقدمة
ايمانها غير كاسبة في ايمانها خيرا وهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم
وحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها والعطف على لم تكن والمعنى
لا ينفع نفسا ايمانها الذي احدثته وان كسبت فيه خيرا
قاضي رحمه الله تعالى

اعوذ بالله

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم

يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا
ذكر القاضي رحمه الله في تفسيره ان قوله لم تكن آمنت من قبل صفة نفسا وقوله او كسبت في ايمانها خيرا عطف
على آمنت والمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها او مقدمة ايمانها غير كاسبة في ايمانها خيرا
ثم قال وهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل الى آخر قوله وان كسبت فيه خيرا اقول ظاهر كلام القاضي وان كان
يشعر بان الايمانين المذكورين في موضعين متغايران لكن استدلال الخصم لا يتوقف على تغايرهما كما توهم
لان مدار استدلاله على ان الايمان الحادث اذا لم ينفع بسبب عدم كسب الخير في الايمان السابق علم ان شرط
نفع الايمان كسب الخير فالايمان السابق لم ينفع لانه لم يكتسب فيه خيرا والايمان الحادث ايضا لا ينفع لعدم
كونه مقدما على هذا الوقت حتى يتصور فيه كسب وخير قبل هذا والآن ايضا لا يتصور فيه كسب خير فلا ينفع الايمان
مطلقا فالايمان المنفي نفعه اعم من الايمان السابق والحادث فلا يتوقف تقرير الدليل على تغاير الايمانين
لكن كلام القاضي يشعر بتغايرهما حيث قال لا ينفع الايمان فانه يدل بوضوح على ان المراد من الايمان الغير النافع الايمان
الحادث والمراد من الايمان الذي لم يكسب فيه خيرا على تقرير القاضي الايمان المتقدم هذا محصل استدلالهم
ومحصل ما قال القاضي واجاب القاضي عن استدلالهم بثلثة وجوه احدها تخصيص هذا الحكم اي الحكم بعدم نفع الايمان
بذلك اليوم ويمكن تقرير هذا الجواب بوجهين احدهما تخصيص عدم نفع الايمان المجرد بذلك اليوم اي لا ينفع
الايمان المجرد في ذلك اليوم وان كان ينفع في غير ذلك اليوم وثانيهما تخصيص عدم نفع الايمان المجرد الواقع في ذلك
اليوم وان كان الايمان المجرد الواقع في غير ذلك اليوم والتخصيص بذلك اليوم في كل من الوجهين والحمل على الوجه الثاني
اولى كما لا يخفى على من له ذوق فهم سلامة المعنى وان لم يذكر هذا المعنى في توجيه كلام القاضي وما رأينا في كلام احد
ما يشعر بهذا الوجه وهذا الجواب جواب مستقل لا حاجة له الى ضم قوله وحمل الترديد معه لكونه المجموع جوابا
واحدا كما توهم كيف والخصم يقول بعدم نفع الايمان المجرد في غير ذلك اليوم والمعتبر لا يقول به فاذا خصص
عدم النفع بذلك اليوم باحد الوجهين المذكورين سابقا بطل استدلال الخصم بعدم نفع الايمان المجرد مطلقا
وتم كلام المعتبر بنفع الايمان المجرد في غير ذلك اليوم وكيف يتوهم كون المجموع قوله التخصيص مع قوله وحمل الترديد
جوابا واحدا مع انه على تقدير عدم تسليم استقلال التخصيص المذكور بالجوابية فقوله وحمل الترديد جواب مستقل
البتة فاي فائدة في جعله من تتمة التخصيص المذكور حتى يكون معه جوابا واحدا ومحصل الجواب الثاني ان الترديد
وقع في المنفي فيفيد لعطف احد المنفيين على الآخر فيفيد الكلام نفي كليهما لا العطف النفي على النفي فحاصل مضمون
الكلام اشتراط النفع بالجزء ولا يرد عليه ان اشتراط التقدم يغني عن اشتراط كسب الخير لانه اذا انتفى الايمان
سابقا انتفى سبق الخير فيه بالضرورة فيكون ذكره لغوا لان اشتراط النفع بواحد من الامرين لكونه هذا الواحد
مقصودا بالذات في الشرطية واذا كان وجود الشرط مقصودا بالذات في الشرطية لا يكون ذكر انتفائه لغوا
لاستلزام انتفاء الشرط الآخر انتفاؤه فتأمل على انه يجوز ان لا يكون عند الحكم بعدم النفع استلزام احد الانتفائين
الآخر ملحوظا حتى يكون مغنيا عنه والجواب الثالث جعل او كسبت معطوفا على لم تكن ويكون المعنى لا ينفع

نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل فلم تكسب خيرا وان فرضنا انها كسبت خيرا ايضا وح يصير الدليل منعكسا
لانه يفهم منه ان الايمان النافع بشرط التقدم ولا مدخل لكسب الخير وعدم كسبه في النفع ولا يبعد ان يجاب
عنهم بوجه آخر ايضا وهو ان يقال ليس المراد من كسب الخير الاعمال الصالحة التي تعتبرها المعتزلة في صحة الايمان
بل فائدة عطف او كسبت في ايمانها خيرا الاشارة الى وجه اشتراط تقديم الايمان على هذا الوقت فكانه قيل
الايمان الذي لم يكن قبل هذا لانه لم يكسب فيه خيرا اي لم يحصل من هذا الايمان فائدة واثر وثواب يترتب عليه
كما كان يترتب الاثر على الايمان قبل هذا فتامل حتى لا يتوهم ان هذا الاثر عبارة عن العمل والله تعالى اعلم

لمولانا احمد القزويني
عليه رحمة ربه المغني

قوله وهو دليل لمخ تلخيص الاستدلال انه علق عدم نفع الايمان بكل واحد من العدميين عدم تقديم الايمان
وعدم كسب الخير مع تقديمه بناء على ان كسبت معطوف على آمنت كما هو الظاهر وان المتبادر من الترديد
منع الجمع ويلزمه اعتبار تقديم الايمان في الشق الاخير وان المراد بكلمة او في سياق النفي نفي احد الامرين لا نفيهما
معا وخلاصة الجواب الاول منع استلزام الدليل عدم اعتبار الايمان المجرد مطلقا كما هو مذهب الخصم بل في ذلك
اليوم فقط ولا يضره ان التخصيص مناف لاعتبار المجرد مطلقا لانه بصدد ابطال حجة الخصم والخصم انه يقول
لا قائل بالفصل والمجيب منع ذلك على ان الاحتجاج بانه لا قائل بالفصل لا يفيد القطع وانت خبير بان الفرق
من ذلك اليوم وغيره باعتبار فوات شرط الايمان وهو كونه بالغيب وذلك لا يقتضي الا عدم اعتبار الايمان
الحادث واما في حق الايمان المتقدم عليه فهو كساير الايام فتامل وتوضيح الجواب الثاني ان عدم نفع الايمان
انما علق بانتفاء الامرين معا وهو موافق لما صرح به المحققون من ان الاظهر والاغلب انه يراد بما رأيت
زيدا او عمرا نفي رؤيتهما معا وان احتمل نفي رؤية احدهما فقط واذا انتفى تقديم الايمان وكذا انتفى
كسب الخير مع التقديم فلا نزاع في عدم اعتباره غيرانه لما كان يتجه ان الترديد لا يلايم هذا المعنى بل حق الاداء
فيه لم تكن آمنت ولا كسبت اشار الى الجواب بقوله وحمل الترديد الى اخره وتوضيحه ان الخصم حمل الترديد
على اشتراط عدم النفع باحد العدميين واعتبر العطف بعد ورود النفي والمجيب يعتبر قبل النفي اشعارا بان
نفع الايمان مشروط باحد الامرين من حيث الانجاء عن الكفر موقوف على تقديم ذاته على ذلك اليوم
ومن حيث كونه مصححا لاعمال البر موقوف على تقديم كسب الخير في الايمان فلو ان بالواو لفات هذه الاشعار
كلمة او لتفصيل شرط النفع والله اعلم وتحصيل الجواب الثالث ان الترديد بين احداث الايمان
في ذلك اليوم وتقديره عليه بلا كسب خير وارتكاب خلاف الظاهر في العطف لم يقتضيه من الادلة والقراين
المصادفة غير مردود قلت والاولى ان يجعل كلمة او بمعنى الواو في التوجيه الاخير والمعنى لا ينفع الايمان
نفسا ما قدمت الايمان وكسبت في ايمانها الحادث خيرا وح لا حاجة الى اعتبار التجرد عن كسب الخير في
المعطوف عليه لتحصيل التقابل

لمولانا الفاضل ميرباد شاه البخاري
عليه رحمة ربه الباري

قال الفاضل

قال الفاضل والمعنى انه لا ينفع الايمان ح نفسا غير مقدمة ايمانها او مقدمة ايمانها غير كاسبة في ايمانها خيرا
تريد ان النافع هو مجموع الايمان السابق وكسب الخير فيه وان الايمان الحادث في ذلك اليوم لغو لا انه هو
النافع بشرط تحققهما ثم قال وهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل وجه دلالته عليه هو ان مبنى هذا المعنى
اعتبار دخول النفي على المعطوف عليه ولا ثم العطف على ذلك فيفيد اشتراط عدم النفع باحد المنفيين فيلزم
ان يكون النفع مشروطا بهما جميعا ثم تصدى للجواب عن هذا الاستدلال بوجوه ثلثة اشار الى الاول بقوله وللمعتبر
تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم والمراد بهذا الحكم عدم نفع الايمان المجرد اذ هو محل النزاع بين الفريقين
لا عدم نفع الايمان الحادث في ذلك اليوم اذ هو غير نافع اصلا بالاتفاق فحاصل هذا الجواب ان اللازم
من الآية الكريمة عدم نفع الايمان المجرد في ذلك اليوم لا عدم نفعه بعده ايضا والذي نقول به هو انه ينفع في الخلاص
عن الخلود في النار لا عن العقاب في ذلك اليوم واشار الى الثاني بقوله وحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين
على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها ومبنى هذا المعنى على ان يعتبر العطف اولا ثم ورود النفي عليه فيفيد نفي
احد الامرين المفيد لنفيهما جميعا لان انتفاء احد الامرين اعم من ان يكون في ضمن انتفاء احدهما فقط او في ضمن
انتفاء مجموعهما ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال اذ الاحتمال يقدح في الاستدلال دون المنع ولكن من وراء
المنع يكفيه ادنى الاحتمال فحاصل هذا الجواب انه لم لا يجوز ان يشترط النفع باحد الامرين حتى يلزم اشتراط عدم
النفع بعدم مجموع الامرين لاستلزام اشتراط شيء بالشيء اشتراط نقيضه بنقيضه بناء على ما تقرر من ان عدم العلة
علة لعدم المعلول الا يرى ان صحة الصلوة لما كانت مشروطة باحد الامرين من الوضوء والتيمم كان عدم صحتها مشروطا
مشروطا بانتفائهما جميعا ولهذا اعتبرت صحتها بالنسبة الى الطهارة وستر العورة كان جميعهما شرطا لصحتها
فيشترط عدم صحتها بانتفاء احدهما ايا ما كان فان قلت لما طول المسافة واعتبر اشتراط النفع باحد الامرين
المستلزم لاشتراط عدم النفع بنفيهما جميعا مع ان هذا اللازم هو المقصود ولم لم يقل حمل الترديد على اشتراط عدم
النفع بنفي احد الامرين قلت لدفع ان يتوهم ان في الكلام ح تكرارا لان عدم الايمان السابق يستلزم
عدم كسب الخير فيه فيكون الترديد لغوا وتكرارا ووجه الدفع هو ان المقصود ليس مجرد بيان عدم نفع الايمان الحادث
والا لما احتيج الى توصيف النفس بالعدميين لانه لا ينفع على كل حال بالاتفاق بل المقصود الاصلي بيان ان النافع انما هو
احد الامرين من الايمان السابق والخير المكتسب فيه بطريق منع الخلو وبالنظر الى المقصود يلزم الترديد واما
ان وجود الايمان يكفي في النفع فلا معنى لاشتراطه باحدهما فيدفعه ان مجرد الايمان انما ينفع في عدم الخلود واما كسب الخير
فيه فينفع فيه وفي الخلاص عن العقاب وفي رفع الدرجات وتكون هذه الخصوصية مقصودة اشتراط النفع
بكسب الخير في الايمان ايضا على وجه الترديد مع استلزامه الايمان لان الكسب في الايمان لا يمكن ان يتحقق بدون
الايمان واشار الى الثالث بقوله والعطف على لم تكن الخ ومبناه كون او للتسوية وحاصله انه يستوي كسب الخير
في الايمان الحادث وعدم الايمان السابق في ان الايمان الحادث بينهما قرين لا ينفع فتامل لمولانا مصلح الدين لاري
زاد الله رحمته

قال المولى المحقق والحبر المدقق فخر الائمة النقية الغراء وذخر الامة الحنفية البيضاء العارف دقايق التفسير

والتأويل رافع قناع الأستار عن جمال أنوار التنزيل العلامة البيضاوي أعلى الله درجته في دار السلام
وأفاض عليه سجال النوال يوم القيمة بعد ما ذكر زبدة كلام صاحب الكشاف في هذا قوله تعالى أو كسبت
في إيمانها خيرا على ما فسره صاحب الكشاف دليل لمن لم يعتبر الإيمان المجرد عن العمل لأنه لو كان نافعا من قبل ذلك اليوم
لكان نافعا فيه أيضا واللازم منتف والملزوم مثله ثم إنه رحمه الله تعالى أراد أن يجيب عن استدلال الخصم بوجوه ثلثة
بحيث يكون كل منها جوابا عن استدلاله فقال مشيرا إلى الأول وللمعتبر يعني لمن يعتبر الإيمان المجرد عن العمل أن يسلم
عطف أو كسبت على آمنت وكون المعنى ما ذكره لكن لا يسلم دلالته على مطلوبه بأنه يقول تخصيص هذا الحكم
وهو عدم نفع الإيمان المجرد عن العمل بذلك اليوم من دلالة تقديم الظرف على عامله وهو لا ينفع الذي حقه التقديم
قال بعض الفضلاء ومعنى تخصيصه بذلك اليوم قصره على ذلك اليوم بحيث لا يتجاوز إلى الآخر فلا ينافي نفعه
قبل ذلك اليوم وبعده أيضا وفيه نظر لما جاء في الحديث الصحيح إن التوبة لا تزال مقبولة حتى يغلق بابها فإذا طلعت
الشمس من مغربها أغلق وفي حديث آخر إن الله تعالى جعل بالمغرب بابا عرضه مسيرة سبعين عاما للتوبة
لا يغلق ما لم يطلع الشمس من قبله وذلك قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت
من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا والوجه الثاني أن لا يسلم عطفه على آمنت ولكن لا يسلم كون المعنى ما ذكره فإنه
مبني على كون الترديد بين الإيمان وعدم كسب الخير فيه بسبب العموم وأشار إلى ذلك الوجه بقوله وحمل الترديد إلى اشتراط
وجود النفع في ذلك اليوم بأحد الأمرين أي بوجود الإيمان السابق على ذلك اليوم أو بوجود العمل الصالح
في ذلك الإيمان بأنه يقال النافع في ذلك اليوم هو العمل الصالح في الإيمان وإن لم يوجد ذلك العمل فيه فبالإيمان
وقوله على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما بيان لحمل الترديد على الاشتراط المذكور لأن وجود الشيء إذا اشترط
بوجود أحد الشيئين يكون عدمه بعدمهما فيصح هذا بكون كلمة أو لعموم النفي بأن يعتبر دخول أو أولا حتى يؤول المعنى
إلى أحدهما مطلقا ثم يلاحظ ورود النفي عليه فيعمهما معا فكان حاصل المعنى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع
إيمان نفس خلت عن كل من العمل الصالح والإيمان حتى لو لم تكن خالية عن كل واحد منهما بأن أتت ببعض منهما
فلا أقل من الإيمان المجرد نفعها يوم ظهور الآيات هذا محصول ما ذكره الفاضل مع زيادة تأييد وتحسين من قبلنا
لكن فيه بحث لأن الإيمان المجرد لما كان مساويا في النفع للإيمان المقيد بكسب الخير فيه لزم أن يكون الشيء مع غيره كالشيء
لا مع غيره وذلك لا يجوز والوجه الثالث أن لا يسلم عطفه على آمنت بل يجعل صفة أخرى لقوله نفسا بأنه يؤول
والعطف على لم تكن وقوله بمعنى لا ينفع نفسا إيمانها الذي أحدثته وإن كسب فيه خيرا بيان لمعنى العطف
على لم تكن يعني لا ينفع إيمان حادث يوم يأتي بعض آيات ربك لنفس لم تؤمن قبل ذلك اليوم أو كسبت
في إيمانها الحادث خيرا ولما كان هذا المقام من مزالق المحققين وكان حقا على العلامة [illegible]
أن تكتب هذه التوجيهات في هذا الباب ليتميز القشر من اللباب ويتبين الشراب من السراب
والله أعلم بالصواب والبه المرجع والمآب للمولى الفاضل الحسن الشكاري عفى عنه رحمة
ربه الباري رحمة واسعة

قال صاحب أنوار التنزيل وكاشف أسرار التأويل القاضي البيضاوي بعد ما صرح بأن قوله تعالى أو كسبت في إيمانها

خيرا

خيرا عطف على آمنت وأن المعنى أنه لا ينفع الإيمان حينئذ نفسا غير مقدمة إيمانها أو مقدمة إيمانها غير كاسبة في إيمانها
خيرا فهو دليل لمن لم يعتبر الإيمان المجرد عن العمل الظاهر أن ما يرجع إليه الضمير هو مجموع ما ذكر معناه من الآية الدالة بظاهرها
على التسوية في عدم النفع بين النفس الكافرة إذا آمنت في غير وقت الإيمان وبين النفس التي آمنت في وقتها ولم تكسب
خيرا على ما هو المفهوم من سوق كلام صاحب الكشاف أيضا وأن طريق الاستدلال عليه أنه لو اعتبر لما سوى بين من لم
إن المرجع هو قوله أو كسبت في إيمانها خيرا وأن الرجوع إليه مقتضى تفسير صاحب الكشاف وأن طريق الاستدلال
أن يقال الإيمان المجرد عن العمل لو كان نافعا من قبل ذلك اليوم لكان نافعا فيه أيضا فقد سهى في مواضع عديدة ثم إنه رحمه الله
أراد أن يذكر ما يجاب به عنه إرشادا وتقوية لمعتبري الإيمان المجرد عن العمل على ما يشير إليه سوق كلامه الأول فقال
وللمعتبر تخصيص الحكم يعني حكم التسوية أو عدم الاعتبار بذلك اليوم نظرا إلى تقدمه في الذكر على عامله ومن بسط الكلام
في شرح هذا المقام فقال ثم إنه أراد أن يجيب عن استدلال الخصم بوجوه ثلثة بحيث يكون كل منها جوابا عن استدلاله فقال
مشيرا إلى الوجه الأول وللمعتبر يعني لمن يعتبر الإيمان المجرد عن العمل أن يسلم عطف أو كسبت على آمنت وكون المعنى
ما ذكره لكن لا يسلم دلالته على مطلوبه بأنه يقول تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم فقد ذهل عن دقيقة مهمة أما أولا
فلغاية تحرير كلامه ثانيا وضبط في ربط آخر قول الفاضل بأوله بحيث أخرجه عن حيز الإفادة ثالثا وتسمى بما لا ينبغي أن يسمى
من كون المقول جملة رابعا ثم لا يخفى على أصحاب النظر أنه يمكن أن يقرر الجواب المتعلق بالتخصيص بأنه يقال إن ما يدل عليه
الآية المذكورة أن لا يعتبر الإيمان المجرد ولا ينفع لصاحبه في ذلك اليوم لا أنه لا يعتبر مطلقا كما هو مدعاكم فيجوز أن يكون
الحكم المذكور بذلك اليوم وينفع قبله وبعده لا بد لنفي ذلك من دليل وإن تقرر هكذا أن ما ثبت بالنص اختصاص
الحكم المذكور بذلك اليوم ولا دلالة فيه على مدعاكم بل فيه دلالة بدليل الخطاب على وقوع النفع قبله وبعده فالآية حجة
عليكم لا لكم وهذان ناظران إلى تقديم الظرف غير أن الأول مبني على جواز أن يكون التقديم لأمر آخر والثاني مبني على لزوم
التخصيص ثم هنا جواب آخر ناظر إلى مجرد ذكر الظرف تقريره أن ما يدل عليه الآية عدم اعتبار الإيمان المجرد في ذلك
اليوم ولا يلزم من عدم اعتباره فيه لكونه منصوصا عليه عدم اعتباره مطلقا الذي هو المدعى ومن نقل عن بعض الفضلاء
أنه قال ومعنى تخصيصه بذلك اليوم قصره على ذلك اليوم بحيث لا يتجاوز إلى الآخر فلا ينافي نفعه قبل ذلك اليوم
وبعده أيضا ثم رد عليه بأن قال وفيه نظر لما جاء في الحديث الصحيح إن التوبة لا تزال مقبولة حتى يغلق بابها فإذا طلعت
الشمس من مغربها أغلق وفي حديث آخر إن الله تعالى جعل بالمغرب بابا عرضه مسيرة سبعين عاما للتوبة لا يغلق
ما لم تطلع الشمس من قبله وذلك قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل
أو كسبت في إيمانها خيرا فلم يدر أن مراد ذلك الفاضل تحقيق معنى التخصيص وتوضيح الجواب المذكور وسلك طريقة
الإطناب في أداء المرام والبعد بمراحل عن المقام أما الأول فلدلالة الأسلوب المذكور عليه وورود النظر على المنقول لا يلائم
المقام مع أن الأمر ليس كذلك وأما الثاني فلكفاية أنه يقول الأحاديث الصحيحة الدالة على انسداد باب التوبة وعدم
قبولها بعد طلوع الشمس تنفي جواز النفع بعد ذلك اليوم إذ لا خفاء في أن قوله ثم وذلك قوله تعالى يوم يأتي الآية
مما لا مدخل له في إفادة هذا المرام بل الظاهر أنه لإفادة بأن الآية المذكورة مصداق لحديثه المذكور وأما الثالث
فلأنه لا مذهب على الحق أن جواز النفع بعد ذلك اليوم ليس بلازم أن يكون باعتبار قبول التوبة بعده حتى يلزم

انتفاء الجواز المذكور بانسداد القبول بل يجوز ان يكون نفس ذلك المؤمن بعد ذلك اليوم مظهر المحض اللطف الالهي فينتفع بمجرد الايمان كما هي والقول بعموم التوبة الايمان كما زعم القائل المذكور لا يجري نفعا لظهور انه لو تم فانما يتم الايمان الحادث بعد ذلك اليوم فغاية ما لزم عدم جواز ان يقبل الحادث من الايمان وليس هذا على اطلاقه ايضا بل بشرط ان يكون صاحبه متحققا بالايمان قبله وكلامنا في جواز ان ينفع الايمان المجرد الموجود وادعاء عمومها اياه ايضا كما هو زعم ذلك القائل مكابرة لا يلتفت اليه اصلا اذا تقرر هذا ظهر ان الاعتراض بالاحاديث المذكورة على هذا المقام فايراده عليه من نقصان الفهم وكلال الافهام نعم قد يمكن ان يقال الحديث الاخير دال بظاهره على ان يكون المراد من بعض الايات هو طلوع الشمس من مغربها فما وجه تفسير البيضاوي وصاحب الكشاف اياه باشراط الساعة مطلقا ودفعه لا يخفى على من تأمل في حمل الترديد على اشتراط النفع اي والمعتبر ان يجيب البيضاوي بحمل الترديد المذكور على اشتراط نفع الايمان للنفس في ذلك اليوم باحد الامرين اي بايمانها من قبل او بكسب الخير في ايمانها من قبل على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها فههنا كلام هو ان المتبادر في اشتراط الشيء باحد الشيئين ان يصح اعتبار كل منهما بدون الاخر وههنا لا يمكن اعتبار كسب الخير في الايمان السابق بدون الايمان السابق وايضا اعتبار خلو النفس عن كسب الخير في الايمان بعد اعتبار خلوها عن نفس الايمان مما لا حاجة اليه ولعل لفظ الكل للاشارة الى هذا التكلف مع انه حمل للكلام على خلاف ما سيق له الكلام ثم ان المفهوم من الاشتراط المذكور ليست تحقق النفع عند تحقق احد الامرين بل جواز تحققه عنده لظهور ان تحقق الشرط لا يوجب المشروط فمن قال ان الكلام محصول المعنى يوم يأتي بعض ايات ربك لا ينفع ايمان نفسا خلت عن كل من العمل الصالح والايمان حتى لو لم تكن خالية عن كل واحد منهما بان اتت ببعض منهما فلا اقل من الايمان المجرد نفعها فقد سهى عن الاصل المذكور وعن انه نوع لطف من الصحابي ولا يجب عليه شيء

لمولانا يحيى جلبي المدرس رحمه ربه المقدس

قوله كالمحتضر اذا صار الامر عيانا اعلم ان صاحب الكشاف حمل بعض الايات ههنا على اشراط الساعة كما حمله عليها قبله على ما يقتضيه العادة المعروفة معرفة التغاير لعدم نفع ايمان المحتضر فالمعنى واقعة في الاول ودون الثاني حيث حصل بما يلوح للمحتضر من مشاهدة مقامه فغاية تحول الحكم لعدم من مشاهدة الاشراط وغاية توجيه كلامه انه اراد والتعميم في الحكم لما يلوح للمحتضر لا التخصيص به وانما اورده على طريق التمثيل رمزا الى التعميم واحسن منه ان يقال اراد بقوله كالمحتضر التنظير والتشريك في الحكم لا انه مستفاد من الاية تعميما او تخصيصا بل بحمل ثابت بدليل اخر هذا ما سنح لي في هذا المقام ثم اعترض على كون المراد ببعض الايات اشراط الساعة بان الايمان نافع بعد ظهورها كيف ونزول عيسى عليه السلام لدعوة الخلق الى الحق بعد خروج الدجال اقول الحق انه يجاب بكون المراد ببعض الايات التي لا ينفع نفسا ايمانها بعد اتيانها طلوع الشمس من مغربها كما هو الموافق لبعض الاحاديث الواردة في قبول التوبة وعدم قبولها في قول مراد المص بقوله يعني اشراط الساعة تفسير الايات لا تفسير بعض الايات او يقول المراد ببعض الايات في قوله تعالى يوم يأتي بعض ايات ربك طلوع الشمس من مغربها لا مطلق الاشراط وقاعدة اعادة المعرفة معرفة تتخلف عند البعض قوله والمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة

غير مقدمة ايمانها او مقدمة ايمانها غير كاسبة في ايمانها خيرا اقول يكون الايمان في قوله تعالى لا ينفع نفسا ايمانها اعم من الحادث في ذلك اليوم ومن الحاصل قبله وذلك لانه اذا انتفى التقديم يكون حادثا واذا انتفى الكسب يكون حاصلا فعدم نفع الايمان في ذلك اليوم لاحد الامرين في حكمه او لمنع الجمع فتأمل قوله وهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل وهم المعتزلة اقول كيف يكون ذلك دليلا على مذهبهم وهو دخول الاعمال المفروضة في الايمان مع ان خيرا في الاية الكريمة نكرة تعم في سياق النفي وتقتضيه تحقق اقترانه بعمل واحد وليس هذا مذهبهم نعم يرد على هذا على المعتبر فتدبر قوله وللمعتبر تخصيص الحكم بذلك اليوم الخ جواب عن دليل الخصم بوجوه ثلثة الاول ان الحكم بعدم النفع مخصوص بذلك اليوم بالتخصيص الذكري لانه منصوص عليه دون غيره لا بتقديم الظرف فانه مقتضى بلاغة النظم العربي ولما كان مخصصا بذلك اليوم فلا ينتفي نفعه قبل ذلك اليوم او بعده اقول لا يخفى ان هذا جواب جدلي والا فلقائل ان يقول الايمان لما كان برهانيا لم يتغير بحصوله ولا بحصول ما يتفرع عليه من الاعمال في وقت يصير الامر عيانا كوقت نزول سلطان الموت ونزول بعض اشراط الساعة وذلك هو المراد بقوله يوم يأتي بعض ايات ربك الاية على وفق الاحاديث الصحيحة الواردة في باب قبول التوبة وعدم قبولها فلا معنى لكون الايمان الموصوف باحدى الصفتين نافعا قبل ذلك اليوم او بعده اصلا ويمكن ان يجاب عنه بان التخصيص بذلك اليوم مخصوص بالايمان الموصوف بالصفة الثانية لانه محل الاشكال بحسب الاعمال وعدم نفعه في ذلك اليوم عدم انجاء صاحبه من دخوله في النار واما بعد ذلك اليوم فينفعه بانجائه عن الخلود فالمراد بذلك اليوم اوائل الحال الخ غاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا الجواب وللبحث فيه بعد مجال ثم لا يخفى انه لو حذف من البين حديث التخصيص بذلك اليوم وقيل في الجواب عن دليل الخصم يجوز ان يكون النفع المنفي بالنظر الى النفس الموصوفة بالصفة الاولى عدم الخلود في النار وبالنظر الى النفس الموصوفة بالصفة الثانية عدم الدخول رأسا وذلك لانيا في الخروج ولو بعد ازمنة متطاولة فلا يثبت مدعى الخصم لكان احسن هذا ما تيسر لي في هذا المقام وتحقيق هذا يستدعي مجالا فوق مجالنا الوجه الثاني ان الترديد محمول على اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها يعني ان او لاحد الامرين في سياق النفي تفيد العموم كالنكرة المنفية وذلك بان يلاحظ عطف او كسبت على امنت ثم يسلط النفي عليه فيفيد عموم السلب لا سلب العموم فانه مستفاد من اعتبار دخول النفي على المعطوف عليه اولا ثم العطف على المنفي به بشيء كما هو مبنى الوجه الاول من الجواب وامر هذين الاعتبارين موكول الى ما يناسب المقام فلم يلزم من الاية الكريمة عدم اعتبار الايمان المجرد فان قلت هذا الاعتبار لا يستقيم ههنا لانه اذا انتفى الايمان انتفى كسب الخير في الايمان بالضرورة فيكون ذكره لغوا وايضا الاشتراط باحد الامرين انما يحسن اذا امكن تحقق كل منهما بدون الاخر وههنا لا يمكن تحقق الكسب في الايمان بدونه وان امكن الايمان بدون الكسب قلت ذلك مندفع بالتأمل في كون المقصود الاشتراط باحد الامرين فان الاشتراط باحد الامرين يتحقق باحدهما فقط بدون الاخر بل لم يعرض عدم امكان تحقق كل منهما بدون الاخر وذلك لان التلازم بين شيئين لا يوجب كون الاشتراط باحدهما فانما بالاخر اما معا او بدلا فانه يعد الاشتراط باحدهما ان يكون الاشتراط بالاخر بخصوصه مقصودا اذا لم يتحقق بدونه

فان اشتراط شیء باخر یکون لسبب خصوصیة وتعلق بینهما یستدعی ذلک التعلق سبق الثانی علی الاول او کونه ثابتا
بحیث یکون احدهما موقوفا والاخر موقوفا علیه وقد وجب اندفاع الاول اعنی حدیث اللغو انه بعد ما کان النفع مشروطا
باحد الامرین سبق الایمان او الکسب المذکور وان کان تحقق واحد منهما مستلزما للاخر یظهر وجه عدم نفع الایمان
لنفس خلت عنهما ولا یضر بالمقصود کون الخلو عن سبق الایمان مستلزما للخلو عن الکسب لان غرضنا بیان
عدم نفع ایمان لنفس خلت عنهما وهذا حق بسبب اشتراط النفع باحدهما فلا یضر کون الخلو عن واحد مستلزما للخلو
عن الاخر کل ذلک یظهر بالتأمل الصادق وبما ذکر حصل الغنیة عما تکلف بعض الفضلاء فی الاشتراط باحد الامرین
من انه یجب اعتبار العمل الصالح سابقا بان یقال النافع هو العمل الصالح فی الایمان وان لم یوجد فالایمان ولا یجوز
ان یقال النافع هو الایمان فان لم یوجد فالعمل الصالح فی الایمان لان الایمان اذا انتفی انتفی العمل الصالح فیه بالضرورة
وقد یجاب عن تمسک الخصم بان الآیة من باب اللف التقدیری ای لا ینفع نفسا ایمانها ولا کسبها فی الایمان لم تکن
آمنت من قبل او کسبت فیه تأمل الوجه الثالث ان او کسبت عطف علی لم تکن آمنت والمعنی لا ینفع نفسا
ایمانها الذی احدثته حین یأتی بعض الآیات وکسبها فیه ای الایمان الحادث خیرا ولما لم یکن من الکلمة الانفصال
مرتفع لجواز الجمع والخلو جملة علی معنی الواو وهذا علی ما صح فی بعض النسخ وان کسبت بفتح الهمزة وفی بعضها بکسرها
علی الوصل ای لا ینفع الایمان الحادث فی نفس کاسبة فیه خیرا والوصل حاصل المعنی قوله تفرقوا بعضهم وکونوا
بعضهم لا یلایم قوله وکانوا سنّی الا انه یکون لهم لا بیانا لقوله فرقوا دینهم قوله کلها فی الهاویة ^

لواحد من الفضلاء الکرام رحمه الله الملک العلام
سنان افندی محشی القاضی

قال القاضی والمعتبر تخصیص هذا الحکم بذلک الیوم اه اقول تحیرت الاوهام فی حق هذا المقام والامر هین عندی بتوفیق الملک
العلام فاستمع ما نتلو علیک ذلک من انباء الغیب نوحیه الیک فالقاضی المستعان وعلیه التکلان مراده انه یجیب
عن استدلال صاحب الکشاف علی ان الایمان المجرد عن العمل لا ینجی صاحبه عن الخلود فی النار علی ما هو مذهب الاعتزال
بوجوه ثلثة اولها ما اشار الیه بقوله والمعتبر تخصیص هذا الحکم بذلک وتقریره انا نسلم ان معنی الآیة هو ان بعد
مجیء الآیة والاشراط اوان التکلیف ولا فرح مع النفس کانت کافرة وآمنت وبین نفس کانت مؤمنة
قبلها ولم تکسب فی ایمانها خیرا فی ان ایمان کل منهما غیر نافع بناء علی عطف النفی الذی هو لم تکن کسبت علی لم تکن
آمنت ولا یجوز حمل الآیة علی نفی العطف لزوم التکرار واللغو فی الکسب بعد نفی الایمان علی ما فصله المحشی المدقق
سعد الملة والدین لکن المعتبر الایمان المجرد ان تخصیص ذلک الحکم ای عدم النفع بذلک الیوم ای بیوم مجیء الآیات
ونقول عدم نفع الایمان الموصوف باحد النعتین اعنی عدم التقدم وعدم کسب الخیر فی الایمان المقدم مخصوص بذلک
الیوم ولا یتعداه الی سائر الاوقات فیجوز ان ینفع فی الیوم الآخر ولو بعد تعذیب مرة فی الخلاص عن خلود النار
فیکون معنی الآیة ان الآیات الدالة علی قرب الساعة اهوالا وافزاعا لا یدفعها ایمان نفس موصوف
باحد النعتین اما عدم تقدیم الایمان لانه ایمان ناشیء لا حکم له اصلا واما ایمان المقدم المجرد عن العمل فذلک
لا ینفع فی تلک الاهوال الاضطراب قلب صاحبه بانغماسه فی ظلمة المعاصی بخلاف نفس عریت عنهما فانه نافع فی دفع

وجه التکلف ان مقتضی ظاهر الکلام جواز الاعتبارین فی الطرفین
فتخصیص جانب واحد بسبق الاعتبار خارج عن مقتضی
الکلام مع ان ما ذکره عکس ما یقتضیه النظم القرآنی فانه مقتضاه
کون الایمان سابقا فی الاعتبار فتأمل سعدی

فی دفع تلک الاهوال الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون وبالجملة المتنازع فیه بیننا وبینکم النفع
بمعنی الانجاء عن الخلود والآیة بعد التخصیص بذلک الیوم لا تدل علی عدمه وثانیها ما اشار الیه بقوله وحمل التردید
الخ وتقریره انا لا نسلم ان معنی الآیة التسویة بین نفس کافرة آمنت بعد مجیء الآیات وبین نفس مؤمنة
فی ایمانها لکن ما عملت فیه خیرا او المعنی یکون علی ما ذکرتم لو کانت لعطف النفی لا النفی العطف لبطلانه لکن
بطلانه کونها لنفی العطف ممنوع وما ذکرتم فی بیانه من لزوم تکرار النفی والاستدراک واللغو علی ما حققه المحشی المحقق
انما یتم ان لو نفی اولا وصریحا استقلالا صفة تقدیم الایمان علی اشراط الساعة ثم ینفی کذلک حقیقة ^
کسب الخیر صریحا ولیس الامر کذلک لجواز ان یعطف او لا کسبت علی آمنت باو الذی هو لمنع الخلو دون الانفصال
الحقیقی علی زعمکم حتی یکون مورد السلب مثلا قولنا ینفع نفسا ایمانها الذی قدمته او ایمانها الذی کسبت
فیه خیرا ای نفع الایمان لا لخلو عنهما بل السبب فی الفوز والنجاة اما الایمان المقدم فقط او کسب الخیر فی الایمان
المقدم ثم یسلط النفی علی معنی او الذی هو مفهوم منع الخلو بین تقدیم الایمان وکسب الخیر فیه ومفهوم منع الخلو
المذکور مفهوم واحد اضافی تعلق بالامرین المذکورین فیبقی هذا المفهوم متعلقا بهما وفیه فلا یلزم تکرار
کالا یلزم فی اعتبار نفی مدخول او صریحا واستقلالا علی ما فصلنا انفا ثم ان مفهوم الخلو منع الخلو نفی فاذا نفی صار
اثباتا لان نفی النفی اثبات فیکون خلاصة المعنی لا ینفع نفسا خلا عنها ایمانها علی ما وجه الکاتب وما توجه علی هذا التقریر
ان التکرار فی النفی وان لم یلزم بسبب ان المنفی هو المعنی الاضافی دون خصوصیة کل واحد منهما صریحا واستقلالا
لکن لزم اللغو والاستدراک بانه اذا انتفی تقدیم الایمان فی النفس یستلزم نفی کسب الخیر فیه والخلو عنه فیستلزم الخلو
عنه فلا حاجة الی اعتبار خلو النفس عنهما معا اشار الی جواب هذا الدخل بان المراد نفی منع الخلو عن الامرین
المذکورین لیس صریح النفی ومنطوقه بل ما یتضمنه النفی وهذا اشتراط نفع الایمان باحد هذین الامرین فان الفوز
والنجاة عن الخلود یکون بسبب احدهما البتة ولا شک ان الدلالة علی ان کل واحد منهما سبب قریب للخلاص
والنجاة لا یوجد بدون اعتبار نفی الخلود عن الامرین معا فلذلک اعتبر الخلو عنهما دون استلزام النفی والخلو
عن الاول الخلو عن کسب الخیر فاندفع دفع توهم اللغو ایضا بالکلیة والی هذا اشار بقوله وحمل الترديد علی اشتراط
النفع باحد الامرین یعنی ان مراده من الآیة اشتراط النفع باحد الامرین وان کان مفهومها الظاهر سلب
نفع الایمان الخالی عنهما لدفع سؤال اللغو بالمرة بقی ههنا شیء وهو انه یکون احد الامرین سببا قریبا لا یستدعی
استقلال کل منهما بالسببية وذلک لا یستقیم فی الایمان المقدم دون کسب الخیر فی الایمان المقدم ضرورة
توقفه علیه لانه رأس الطاعات ورئیس جمیع العبادات فلا یکون کسب الخیر سببا قریبا مستقلا والجواب ان المقصود
من الآیة بیان ان کل واحد واحد من الامرین شرط النفع ای سببه القریب الذی یستند الیه الخلاص عن خلود
فکما ان الایمان المقدم سبب بهذا المعنی کذلک کسب الخیر فیه ایضا سبب لذلک غایته ان یتوقف علی تقدیم الایمان
بحسب الوجود الخارجی ولا استحالة فی ذلک او یجوز ان یکون شیء سببا قریبا مع شیء آخر ومع ذلک یتوقف
وجوده الخارجی علی آخر وبالجملة معنی اشتراط النفع باحدهما علی سبیل منع الخلو ان مطلق الایمان لا ینفع الا اذا کان
مؤیدا بالعمل الصالح لعصاة المؤمنین او مقدما علی الاشتراط وان کان مجردا عن عمل الخیر کما هو معاهم ولا ینفع الایمان المجرد

الثاني عن الامرين في الخلاص عن خلود النار وجاز ان يكون سبب الخلاص مجموع الامرين لانا اعتبرنا منع الخلو
دون الجمع فان قيل استدلال صاحب الكشاف بهذه الآية على مطلوبه الذي هو عدم نفع المقدم المجرد عن العمل
وثانيهما ما اشار اليه بقوله وعطف كسبت على لم تكن آمنت اه وتقريره ان قوله او كسبت كلام موجب معطوف
على الكلام المنفي الذي قبله وهو قوله لم تكن آمنت وليس من قبيل عطف النفي على المنفي ليلزم التسوية الموجبة لعدم
اعتبار الايمان المجرد فلا يصح احتجاجه على مذهبه ولا من قبيل نفي العطف ليلزم الاستدلال كما توهم والمعنى لا ينفع
نفسا ايمانها الموصوف المأخوذ بانه لم يكن متقدما على الاشراط بل حدوثه في ذلك اليوم او بانه كسبت في ايمانها
الحادث عمل الخير فانهما احديهما لا ينفع ايمانها لحدوثه فالحاصل ان الايمان الحادث مع قطع النظر عن مقارنة العمل
غير نافع وكذلك العمل الصالح الذي كسبت النفس في الايمان الحادث لا ينفع ايضا لحدوث شرطه الذي هو الايمان
وهذا معنى قوله لا ينفع نفسا ايمانها الذي احدثته اه يعني على تقدير فرض الايمان الحادث مجردا عن العمل كما يفهم
من المعطوف وعلى تقدير مقارنة العمل الصالح كما يفهم من المعطوف الذي هو قوله او كسبت لا ينفع الايمان
لحدوثه فغاية ما كسب الخير الى الايمان الحادث اي ليعلم ان عدم نفع الايمان الحادث باق على حاله لا يدفعه
ضم عمل الخير فيه فافهم هذا فانه دقيق وبالفهم حقيق اعلم ان تمسك صاحب الكشاف على النهج المذكور رد على السمنية
والمرجئة معا لان كلا من الطائفتين قائل بان الايمان المجرد عن العمل الا ان المرجئة يقولون انتفاء العمل لا يضر
قطعا بمعنى ان تاركها لا يكون معذبا قطعا وهذا معنى ارجائهم العمل اي تأخيرهم عن درجة الاعتبار واما
السمنية فهم قائلون ان ترك العمل يكون سببا لجواز العذاب ولا يكون موجبا اياه كما يقوله المعتزلة
وليس ايضا غير معتبر كما يقوله المرجئة بل امر تارك الاعمال مفوض الى مشية العزيز الحكيم ان شاء عذب
بعدله وحكمته وان شاء عفا عنه بفضله وكرمه وانما اطنبت الكلام في هذا المقام لانه من مزالق الاقدام
اولي الالباب بل من الآيات المتشابهة في الكتاب هذا ما تخلص لي من التدقيق ومن لا يعجبه ذلك
فليأت باحسن منها وفوق كل ذي علم عليم ما سوى العزيز الحكيم

للمولى محمد السمرقندي عليه
رحمة ربه الغني المغني

المراد بهذا الحكم عدم نفع الايمان والعمل الصالح في ذلك الايمان ومعنى تخصيصه بذلك اليوم انه يكون
الايمان الحادث في ذلك اليوم والعمل الحادث في ذلك اليوم غير نافع والمراد بالامرين الايمان والعمل
الصالح في الايمان ومعنى اشتراط النفع باحدهما اشتراطه بوجود الايمان قبل ذلك اليوم والعمل الصالح
في الايمان قبله ايضا لكن يجب اعتبار العمل الصالح في الايمان فان لم يوجد فالايمان ولا يجوز ان يقال النافع
هو الايمان فان لم يوجد فالعمل الصالح في الايمان ضرورة قوله خلت عنهما صفة نفس وضمير عنهما راجع
الى الامرين وقوله ايمانها فاعل لا ينفع وقوله على معنى لا ينفع اه بيان لمعنى الكلام باعتبار حمل الترديد
على اشتراط النفع باحد الامرين فان وجود الشيء اذا اشترط لوجود احد الامرين يكون عدمه بعدمهما
البتة ثم ان قوله وحمل الترديد اشارة الى الرد على صاحب الكشاف فانه لما اختار عطف كسبت على آمنت

٤٤ وحاصل صاحب الكشاف ههنا صريح في ان اولى الآية في سياق النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي الا ان القرينة وهي لزوم التكرار دلت على ان المراد نفي العموم هذا حاصل كلامه
وكلامه في شرح الكشاف صريح في ان الحاصل ان اولى الآية ليست في سياق النفي بل دخلت في التقدير على الفعل المنفي فيفيد نفي العموم بصريحه بلا احتياج الى القرينة حيث قال المحاصل ان العموم
انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف باو نفي امر على نفي امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت
وههنا قد يقدر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني تحقيقه ان العموم انما هو في نفي العطف باو ولا في عطف النفي باو فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق
فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت او لم تكن كسبت هذا كلامه هناك والصواب اما اولا فلان عطف كسبت على آمنت لانافي كون كسبت خبر لم تكن
المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء
على التحقيق فان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف
معطوف على آمنت ولم تكن المقدر معطوف على لم تكن
المذكور عطف المفردات على المفردات واما ثانيا فلان ا د
في مثل لم تكن آمنت ولم تكن كسبت انما يفيد عموم النفي
لان مدخول او يعتبر في النفي حشوا ولحين اوواقعة
في سياق النفي حكما ولهذا قال في تلخيص الجامع لو قال
والله لا ادخل هذه الدار ولا ادخل هذه فدخل احديهما حنث
لان المراد نكرة فيتحقق الاشباع ويتم الافراد في النفي وقبله
آثما او كفورا منلا خسرو في حاشية التلويح

على آمنت صرف او عن ظاهره حتى يكون المراد نفي الشمول اذ لو حملت على ظاهره واريد شمول النفي يكون كسب الخير
لغوا لانه اذا انتفى الايمان انتفى كسب الخير في الايمان بالضرورة فاختار المصراو العطف على آمنت وابقى او على اصلها
ليكون لشمول النفي واجاب عن حديث اللغو بان ذلك انما يلزم اذا كان المقصود ظاهر ما يستفاد من اللفظ وليس كذلك
بل المقصود بيان اشتراط النفي باحد الامرين فكان قبل يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع ايمان نفس خلت عن كل
من العمل الصالح والايمان حتى لو لم يكن خالية عن كل منهما بل كانت متصفة ببعض منهما فلا اقل من الايمان المجرد عن العمل
نفعها وانجاها عن الخلود في النار وبعبارة اوفى لا ينفع في ذلك اليوم ايمان لنفس ان لم يكن امنت قبل ذلك اليوم
او ضمت الى ايمانها افعال الخير فانها اذا آمنت قبل ذلك اليوم نفعها ايمانها وكذلك اذا ضمت الى الايمان طاعة
نفعها ايضا ولا ينفع ايمان من آمن من الكفار ولا طاعة من اطاع من المؤمنين الغير المطيعين قبل وثانيا عطفه
على لم تكن امنت حيث قال والعطف على لم تكن عطفا له على حمل الترديد اي وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم
وعطف كسبت على لم تكن وحمل الايمان في قوله ايمانها على الايمان الحادث في ذلك اليوم فكأنه قال لا ينفع ايمان نفس
كسبت في ذلك اليوم وهو معنى قوله بمعنى لا ينفع فتامل

لمولانا الفاضل الخسرو رحمه الله الكريم العفو

قال القاضي البيضاوي وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم وحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع
نفسا خلت عنهما ايمانها اقول يعني كان لغير المعتبر تعميم الحكم الذي هو عدم النفع للايمان الحادث في ذلك اليوم والايمان
المتقدم الخالي عن العمل كذلك للمعتبر تخصيص هذا الحكم بالايمان الحادث في ذلك اليوم اي عدم النفع في ذلك اليوم وكما كان
الحكم بعدم النفع مخصوصا بالايمان الحادث في ذلك اليوم وكان الايمان الحادث في ذلك اليوم مخصوصا به من حيث
حدوثه فيه وعدم نفعه عند ذلك اليوم حصل هذه العلاقة للحكم المذكور مخصوصا بذلك اليوم اما كون الايمان حادثا
فلا يتعين قبل توصيف النفس بقوله لم تكن آمنت من قبل وبعد الوصف يجب ان يكون المراد بالايمان الذي حكم
عليه بعدم النفع هو الايمان الحادث ولكن لا يظهر اختصاص الحكم المذكور بالايمان الحادث الا بقوله او كسبت
في ايمانها خيرا لم تكن امنت من قبل وفي عطف او كسبت على آمنت ايضا وبعد ذلك غير المعتبر بتقدير لم تكن ويحمل كلمة
او على المعنى المجازي تمر باعتبار التكرار في النظم وتحقيقا لمذهبه في التحقيق فيكون المعنى لم تكن آمنت من قبل او لم تكن
كسبت فيدخل او على النفي فيفيد العموم فيحصل مراده وهو عدم نفع الايمان المجرد كالايمان الحادث والمعتبر لا يقدر
لم تكن ولا يخرج كلمة او عن معناها الحقيقي بل يبقيها على حالها فيتسلط النفي المستفاد من لم تكن في لم تكن آمنت من قبل
على او كسبت ايضا فيدخل النفي على العطف فيفيد عموم النفي وشمول العدم ويكون المعنى لا ينفع الايمان للنفس نفعا
التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير فيه فيجوز نفع الايمان المجرد ولم يتم المراد بهذا القدر من الكلام اعني قوله وللمعتبر
تخصيص هذا الحكم بذلك بل لا بد من بيان حال الترديد وكيفية استعمال كلمة او لينكشف الحال ويتضح المقال قال
وحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين وفسر معناه بقوله على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها اذ قد عرفت
ان عموم النفي لا يظهر الا من قوله او كسبت وعند ظهوره يظهر اختصاص الحكم المذكور بالايمان الحادث في ذلك اليوم
فقوله وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم الى قوله والعطف جواب واحد لا جوابان مستقلان كما فهمه بعض الافاضل

بيان ذلك ان المعتبر وغير المعتبر متفقان في تفسير قوله
لا ينفع نفسا ايمانها
صح

من ظاهره وما وجد في بعض النسخ من وقوع كلمة او بدل الواو غير صحيح والمراد من قوله لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها لا ينفع
الايمان نفسا لم تات باحد منهما كما في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا تطع احدا منهم لان كلمة او لاحد الامرين
من غير تعيين فاذا استعملت في النفي يكون لنفي احد الامرين من غير تعيين ونفي احد الامرين من غير تعيين يستلزم
نفي المجموع لان نفي الواحد المبهم لا يتصور الا بنفي المجموع فعدم نفع الايمان انما يكون لمجموع النفيين نفي تقدم الايمان
ونفي تقدم العمل الصالح فيجوز ان يكون الايمان نافعا بمجرد تقدمه وان لم يتقدم العمل الصالح وكما في جاءني زيد او عمرو
اي يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه وفي مثل هذه الصور يتصور اولا ثبوت احدهما ثم يرفع فيكون
نفيا لثبوت احدهما ولا يكون ذلك الا لعدم ثبوتهما في النظم الشريف ايضا يتصور اولا اتيان النفس
باحدهما اعني الايمان المتقدم والعمل المشروط بالايمان ثم يرفع فيكون نفيا لاتيان النفس باحدهما ولا يكون
ذلك الا لعدم اتيان النفس بهما جميعا فعموم النفي لا يتضح الا بان يتصور صورة الاثبات اولا ثم يتسلط النفي
عليه ولا يخفى ان المفهوم من قوله خلت عنهما ان النفس لو لم تكن خالية عن كل واحد منهما قبل ذلك اليوم بل كانت
متصفة ببعض منهما سواء كان اي بعض منهما اي الايمان المجرد المتقدم والعمل المشروط بالايمان او بعضا
مخصوصا منهما اعني الايمان المجرد المتقدم نفعها ونجاها عن الخلود ولتوضيح صورة النفي وللاشارة الى افادة انه
لو وجد واحد منهما نفعها صور هذا الفاضل المعنى اولا في صورة الاثبات فقال وحمل الترديد على اشتراط النفع
باحد الامرين ثم فسره بقوله على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها قال الشارح النحرير في شرح الكشاف
في وجه اختيار المص نفي العموم وترك عموم النفي وان الاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر باو
ثم تسلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف باو ونفي امر على نفي امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت
وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني قد بالغ هذا الفاضل في رد الوجه الذي اختاره القاضي البيضاوي
حتى حكم بانه متناقض وليس فيه توهم التكرار كما لا يخفى على ذوي انصاف لان الكلام واحد من الايمان والعمل الصالح نفعا
مخصوصا مترتبا عليه كدخول الجنة والانجاء عن العذاب الابدي في الايمان المجرد وحصول الثواب ورفع الدرجات
في العمل الصالح فيجب حمل النظم الشريف على عموم النفي حتى يحصل المبالغة المطلوبة في الكلام في مقام الوعيد مع ان ما اختاره
صاحب الكشاف تعسفات لان فيه مع مخالفة النصوص الظاهرة الدالة على نفع الايمان المجرد المتقدم تقديرا لكلمة في
واخراج كلمة او عن معناها الظاهر وحمله للمعنى المجازي من غير قرينة تعينه لان لزوم التكرار في الوجه الاول الذي ذكره لا يكون
قرينة معينة لما اختاره وانما يكون قرينة لو لم يكن فيه وجه آخر غيره مع ان فيه وجوها اخر كاللف والنشر والعطف
على لم تكن وغيرهما على ان توهم التكرار يتوجه على توجيه الامام الرازي ايضا حيث قال ان اشراط الساعة اذا ظهرت
ذهب اوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان نفسا ايمانها ما آمنت من قبل وما كسبت في ايمانها خيرا قبل ذلك
بل على كلام ابن الحاجب ايضا لانه قال ان المعنى لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها وهو العمل الصالح لم تكن آمنت
من قبل ولم تعمل العمل الصالح وغيرهما لكنهم لا يكترثون لمثل هذا عند ظهور المراد قوله والعطف على لم تكن بمعنى لا ينفع
نفسا ايمانها الذي احدثته والذي كسبت فيه خيرا اقول فان قيل هل يستعمل كلمة او في مقام ان حتى يكون المعنى
وان كسبت فيه خيرا قلنا لا ولكن على تقدير العطف بدل او كسبت بمعونة المقام على المحذوف ثبت وجوده

انتهى اقول

وجوده بطريق الاولوية وهو لم تكن فيكون المعنى لا ينفع نفسا ايمانها الحادث في ذلك اليوم لم تكسب او كسبت
في ذلك الايمان خيرا فلا قيل من اين يلزم حمل الايمان على الحادث في ذلك اليوم بعد عطف قوله او كسبت على لم تكن
وفي العطف لا بد من ان يوضع المعطوف مقام المعطوف عليه وما لم يلاحظ توصيف النفي بقوله لم تكن لا يتعين كون
الايمان حادثا قلنا بعد العطف ملاحظة التقييد بقوله لم تكن باقية على حالها هذا وجه سالم عن رائحة التكرار في هذين
الوجهين اشارة الى نفع الايمان المجرد المتقدم لان الوجه الاول يشير الى انه لم تكن خالية عنهما بل كانت متصفة
ببعض منهما لنفعها وتفهم من الوجه الثاني ان لو لم يكن الايمان حادثا بل كان متقدما نفعها مطلقا سواء كان مجردا او مقرونا
بالعمل واستشم العلامة ما ذهب اليه استادنا ومولانا الفاضل المتاخر احمد بن سليمان الشهير بابن كمال باشا فيما افاد
واجاد حيث قال في تفسير هذه الآية اريد بالايمان المعرفة يرشدك الى هذا قراءة لا تنفع بالتاء وبتخصيص الخير الاذعان
ونحن معاشر اهل السنة ولجماعة نقول بما هو موجب النص من ان الايمان النافع مجموع الامرين فلا حاجة فيه لتخالف
لانا حيننا ما حمل الايمان على المعنى الاصطلاحي المخترع بعد نزول القرآن وتخصيص الخير بما يكون بالجوارح وكل منهما خلاف
الاصل والظاهر ولو سلم فنقول الايمان النافع لا بد فيه من امرين الاعتقاد بالقلب والاقرار باللسان وقد عبر عن الاول
بقوله آمنت وعن الثاني بقوله او كسبت فالكسب يكون بالآلات البدنية ومنها اللسان ومنطوق الآية على نفي
هذا هنا قال مولانا خسرو وقال الشارح النحرير في شرح الكشاف وجه التمسك بالآية على ان وجود الايمان بدون
ان يكون فيه كسب للخير ليس بنافع ظاهر من كلامه والاعتراض بان او لاحد الامرين وفي سياق النفي يفيد العموم كالنكرة على ما
ذكر في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فعدم النفع يكون للنفس التي لم يكن فيها الايمان ولا كسب للخير مدفوع بان هذا
لا يستقيم ههنا لانه اذا انتفى الايمان انتفى كسب الخير في الايمان بالضرورة فيكون ذكره لغوا من الكلام فوجب ان يحمل
او ههنا على المعنى الذي ذكره المص وهو التسوية بين النفس التي لم تؤمن قبل ذلك اليوم والتي آمنت ولم تكسب خيرا وان اصل
ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر باو ثم تسلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف باو
نفي امر على نفي امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني فتحقيقه انما يكون في نفي العطف
باو لا في عطف النفي باو وقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف
على معنى لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وقال العلامة في التلويح اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين
فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا يقاع احد النفيين فحينئذ يفيد عدم
الشمول كما ذكر جار الله العلامة رح في تفسير قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل
او كسبت في ايمانها خيرا الا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس
التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولو لم يحمل على عموم النفي يعني انه لا ينفع الايمان
في النفس التي لم يتقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا انتفى الايمان كان كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله
على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح تقول الفقير بان الشارح مراد صاحب الكشاف في التلويح
مخالف لبيان مراده في شرح الكشاف وذلك لان المفهوم من التلويح ان صاحب الكشاف جعل الآية من قبيل ما دخل فيه
النفي على العطف باو بشهادة السياق والسباق وصرح في شرح الكشاف بانها من قبيل ما دخل فيه العطف على النفي

عن العموم

قال بعض المفسرين ان الآية من باب اللف والنشر التقديري
اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان لم تكن آمنت
من قبل او كسبت خيرا ويكون المعنى يوم يأتي بعض آيات
ربك لا ينفع نفسا لم تكن مؤمنة قبل ايمانها بعد ولا نفسا
لم تكسب في ايمانها خيرا ما قبل كسبها منه الخير بعد
فلا ينفع الايمان الحادث لمن لم يكن له الايمان المتقدم ولا كسب
الخير في ذلك اليوم لمن لم يكن له كسب الخير في الايمان
المتقدم

فبينهما تناف ظاهر لا يقال ما ذكره في التلويح مبني على الظاهر وما ذكره في شرح الكشاف مبني على التحقيق فلا مخالفة
لانا نقول ذلك تكلف بارد فلا يغتر عليه الا عنود مارد ومع ذلك لان المقصود بكل من التوجيهين بيان قصد صاحب
الكشاف بالعبارة الواحدة بناء على الظاهر نفي العطف قصد بها بعينها بناء على التحقيق عطف النفي نعم لو كان
صاحب الكشاف قال في موضع ان الاية من قبيل ما دخل فيه النفي على العطف وفي موضع آخر انها من قبيل ما دخل فيه العطف
على النفي لكان يصح ان يقال ان الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق واما في توجيهي المقصود بكلام واحد فلا
على ان كلا من التوجيهين مشتمل على لفظ الوجوب وكيف يصح حملها على ما توهم اقول ليت شعري من اي عبارة الشارح
النحرير فهم دخول النفي على العطف حتى حكم بالتنافي بين كلاميه مع ان كلامه في التلويح صريح في بيان مراد صاحب الكشاف
ناطق بان العطف داخل على النفي دون العكس على انه لا سبيل لصاحب الكشاف الى جعل النفي داخلا على العطف لان ذلك
يقتضي عموم النفي فيكون القائل لم يكن الملفوظ ويكون المعنى لم تكن آمنت او كسبت وهو خلاف مراد صاحب الكشاف واذا لم يكن
لارادة عموم النفي فالشارح النحرير باي طريق يحمل كلامه على ذلك حتى يحكم بان بينهما تنافيا ظاهرا ليس بظاهر بل خلافه ظاهر وما بناه
على ذلك من السؤال والجواب حشو محض وزائد صرف قال ثم في كل من كلام شرح الكشاف والتلويح بحث اما الاول
فتوجيهه ان الاول ان صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه قوله او كسبت
عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه للكلام لا توجيه لمرامه اقول
المفهوم من كلام الشارح النحرير ان عطف كسبت على آمنت بناء على الظاهر وخبر بناء على التحقيق يقتضي التنافي وان مثل هذا
الكلام لا يستعمل الا في مقام التنافي وليس الامر كذلك اذ لا يخفى ان كون الشيء معطوفا على الشيء في الظاهر لا ينافي كون
ذلك الشيء خبر الشيء في الحقيقة واذا جاز هذا في نفس الامر جاز ان يقال في شان ذلك الامر في نفس الامر في هذا المقام
على ذلك المنوال لان الكلام لو اجري على ظاهره من غير تقدير لم يكن يتسلط النفي على كسبت ايضا فيفيد عموم النفي فيلزم
خلاف مطلوبه فلزم المصير الى التوجيه المذكور فما ذكره الشارح تشويه للكلام لا توجيه لمرامه كما لا يخفى قال مولانا خسرو
وقد يقال لا يمنع ان عطف كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني على التحقيق
لما عرفت ان كسبت خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت اقول ان اراد بعدم المنافاة بينهما ان كون
كسبت خبر لم تكن المحذوف بناء على الظاهر كعطفه على آمنت فذلك ليس بظاهر بل خلافه ظاهر لان معنى التحقيق
رجع الشيء الى حقيقته فكسبت في الحقيقة على تفسير صاحب الكشاف خبر لم تكن المحذوف اذ لو لم يقدر يتسلط
نفي المذكور على كسبت ايضا فيفيد عموم النفي وان اراد ان عطف كسبت على آمنت بناء على التحقيق لكونه خبر لم تكن المحذوف
فذلك بعيد والضرورة داعية الى ان يصير لتصوير الكلام على ما ذكره الفاضل النحرير قال مولانا خسرو واما في الكشاف فلان صاحب
الكشاف لا يقول بان او في الاية في سياق النفي حتى يستفيد نفي العموم من القرينة بل يقول ان او دخلت على النفي
اذ التقدير او لم تكن كسبت فافادت ايقاع احد النفيين فيستفيده من خارج اللفظ وذلك لانه قال قوله او كسبت
في ايمانها خيرا عطف على آمنت فتوهم انه ظاهر ان آمنت عطف على كسبت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي
المستفاد من لم تكن في لم تكن آمنت متوجه الى كسبت وليس كذلك بل مراده ان كسبت عطف على آمنت ولم تكن
المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات ويؤيده ما ذكرناه ما نقلناه من شرح الكشاف اقول

ثم ما يقول به لا دليل مسكت ان صاحب
الكشاف قصد بالعبارة الواحدة صح

التشويه التقبيح صح

اقول قال الفاضل النحرير في التلويح واعلم ان كلمة او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق
الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع احد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول انتهى وكلمة او في النظم
الشريف لما وقعت في سياق النفي في الظاهر في الشارح البيضاوي الكلام على ظاهره فافاد عموم النفي وشمول العدم واضطر
الى دفع مظنة التكرار بان وجه العبارة كما قررنا وجهها واما صاحب الكشاف فقد اخرج الكلام عن ظاهره وحمل
كلمة او على المعنى المجازي فادخل العطف على النفي وكان المعنى لم تكن آمنت او لم تكن كسبت فافاد نفي العموم ولو لم يكن
قرينة التكرار قائمة على زعمه فمن اي شيء يستفيد نفي العموم وينفي عموم النفي فهذا المعنى يستفاد من القرينة
ويستند اليها ولا يحصل بمجرد جعل صاحب الكشاف وارادته حتى يقال انه لا يقول بان او في الاية في سياق النفي حتى
يستفيد نفي العموم من القرينة اه قال مولانا خسرو وعطف المفردات اقول ليس هذا بعد تقدير لم تكن من قبيل عطف
المفردات على المفردات بل من مقولة عطف الجملة على الجملة حيث يعطف جملة او لم تكن كسبت على جملة لم تكن آمنت
قال مولانا خسرو يعني ان من يعتبر الايمان المجرد عن العمل له ان يوجه الاية الكريمة بثلثة اوجه بحيث يحصل لكل واحد منها
جواب عن كلام صاحب الكشاف الاول ان له ان يسلم عطف كسبت على آمنت وكون المعنى ما ذكر ايضا لكن يمنع
دلالته على مطلوبه بان يخصص عدم نفع الايمان المجرد بذلك اليوم كما يدل عليه تقديم الظرف الذي حقه التاخير فلا ينافي
نفعه في الاخرة كما هو المتنازع فيه فلا يفيد مطلوبه الذي هو عدم النفع فيها اقول الظاهر المفهوم من قوله ان له ان يسلم
عطف كسبت على آمنت وكون المعنى ما ذكر ايضا ومن قوله كما يدل عليه تقديم الظرف الذي حقه التاخير حمل الكلام
على قصر الحكم على ذلك اليوم وتسليم كلام صاحب الكشاف اي تسليمه عدم نفع الايمان المجرد كالايمان الحادث في ذلك
اليوم لكن يجوز ان يكون عدم النفع مخصوصا بذلك اليوم وينفع في غير ذلك اليوم وهذا توجيه لا يرضى به احد من اهل الحق
لان المفهوم من سياق الاية الكريمة وسباقها ان يكون عدم نفع الايمان مؤبدا لا ان يكون عدم نفعه في ذلك اليوم
فقط وجواز نفعه بعد ذلك اليوم على ان ذلك اليوم متصل بيوم الاخرة ويظهر حكمها فيه لان اكثر المفسرين قالوا
في تفسير قوله يوم يأتي بعض آيات ربك المراد من بعض الايات في ذلك اليوم طلوع الشمس من مغربها بشهادة
الاحاديث الناطقة بذلك فلا سبيل الى التفرقة بينهما ويلزم ايضا جواز نفع الايمان الحادث في غير ذلك اليوم
كالايمان المجرد لان ما لزم من تفسيره ان يكون الايمان الحادث او المجرد سببا في عدم النفع في ذلك اليوم
فاذا لزم من اختصاص الايمان المجرد بذلك اليوم جواز نفعه بعد ذلك اليوم يلزم ايضا جواز نفع الايمان الحادث
بعد ذلك اليوم ولم يقل به احد وبعد مطالعة المقام وتبيين ما تحمله الكلام وصلت الينا رسالة منسوبة الى الفاضل
المذكور فعند النظر اليها وجدته غير الايمان المجرد المتقدم واورد بدله الايمان الحادث في ذلك اليوم واجابت
وجعل كلام البيضاوي جوابين ولم يحمله على اجوبة ثلثة كما فعله في رسالته الاخرى واجاد حيث قال في موضع يعني
ان من يعتبر الايمان المجرد عن العمل ويجعله منجيا عن العذاب الابدي احد الامرين الاول تخصيص هذا الحكم ايضا بذلك
الوقت لكن له منع عطف كسبت على آمنت باختيار عطفه على لم يكن وقال في موضع آخر ومعنى تخصيص الحكم بذلك
اليوم ان يكون الايمان الحادث في ذلك اليوم وكذا العمل الحادث فيه غير نافع والمراد بالامرين الايمان والعمل
الصالح في الايمان الا قبله ايضا لكن يجب اعتبار العمل الصالح بعد ما لا تنال النافع العمل الصالح في الايمان فان لم يوجد

ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة وهو مصرح بان مجرد الايمان نافع فلو حمل الاية على عدم
نفعه لتناقض الآية والحديث والجواب ان كلمة او اذا وقعت في سياق النفي تحتمل معنيين احدهما نفي احد
الامرين والاخر احد النفيين وذلك لان النفي لا يتصور الا بعد تصور الاثبات فاذا قيل ما جاءني زيد او عمرو
فربما يتصور مجيء احدهما ثم يرفع فيكون نفيا لمجيء احدهما ولا يكون الا بعد مجيئهما وربما يتصور مجيء زيد وينفي ثم يعطف
عليه عمرو فيسحب النفي عليه ايضا فيكون المنفي احد النفيين وما احتمل كلمة او المعنيين تحملها على احدهما يكون بحسب مقتضى المقام
اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا لا بد ان يحمل على لا تطع احدهما لان طاعة الكفور منهية كما ان طاعة
الاثم منهية واما الآية التي نحن بصددها فلا يجوز ان يكون المراد نفي احد الامرين والا لكان عدم نفع الايمان مقيدا
بمجموع النفيين نفي تقدم الايمان ونفي تقدم العمل الصالح فيلزم ان يكون النفي الكائن مستدركا لا حاجة اليه لانه اذا انتفى
تقدم الايمان انتفى تقدم العمل الصالح والا لجاز تقدم العمل الصالح بدون تقدم الايمان فيلزم وجود العمل الصالح بدون الايمان
وهو محال واذا استلزم نفي تقدم الايمان نفي تقدم العمل الصالح يكون التقييد بنفي تقدم الايمان كافيا ولا حاجة الى التقييد
باللازم فلما لم يصح حمل كلمة او ههنا على نفي احد الامرين تعين حملها على احد النفيين وانما التوفيق بين الحديث والآية
فهو ان المراد بقوله ما من عبد قال لا اله الا الله انه قال عن اعتقاد بالوحدانية فان مجرد القول بلا اله الا الله بدون
الاعتقاد لا يوجب الدخول في الجنة بالاجماع وح يكون جامعا بين الايمان وكسب الخير واقله قوله لا اله الا الله
فقد ظهر انه لا منافاة بين مضمون الحديث ومقتضى الاية وقوله المونث الذي هو بعض الذي الايمان بعضه
كان الايمان بعض النفس لانه من صفاتها اللازمة وقوله على اقامة صفة الجنس المميز جواب عما يقال عشر اضيف
الى امثالها وهي جمع مثل وهو مذكر فلم يكن يترك التاء واجاب بان امثالها ليس المميز بل صفة المميز قوله
كالمختصر اذا كان الا عيانا اعلم ان صاحب الكشاف حمل بعض الآيات ههنا على اشراط الساعة كما حمله عليها ابن
على ما يقتضيه اعادة المعرفة معرفة فعاب التعارض لعدم نفع ايمان المختصر والمصنف وافقه في الاول وان التخصيص
خصه بما يلوح للمختصر من مشاهدة معاده فعاب شمول الحكم لعدم نفع الايمان من شاهد الاشراط وغاية توجيه كلامه
انه اراد التعميم في الفن لما يلوح للمختصر لا التخصيص به وانما اورده على طريق التمثيل رمزا الى التعميم واحسن منه ان يقال
اراد بقوله كالمختصر التنظير والتشريك في الحكم لا انه مستفاد من الاية تعميما او تخصيصا بل هو ثابت بدليل آخر هذا ما سنح
لي في هذا المقام ثم اعترض ابن كمال باشا على كون المراد ببعض الايات اشراط الساعة بان الايمان نافع بعد
ظهورها كيف ونزول عيسى عليه السلام لدعوة الخلق الى الحق بعد خروج دجال والقول الحق بانه يجب ان يكون المراد ببعض
الايات التي لا ينفع نفسا ايمانها بعد اتيانها طلوع الشمس من المغرب كما هو الموافق لبعض الاحاديث الواردة
في قبول التوبة وعدم قبولها فح نقول مراد المصنف بقوله يعني اشراط الساعة تفسير الايات لا تفسير بعض الايات
او نقول المراد ببعض الايات في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك طلوع الشمس من مغربها لا مطلق الاشراط
وقاعدة اعادة المعرفة معرفة تخلف عند البعض قوله والمعنى انه لا ينفع الايمان ح نفسا غير مقدمة ايمانها
او مقدمة ايمانها غير كاسبة في ايمانها خيرا اقول يكون الايمان في لا ينفع نفسا ايمانها اعم من الحادث في ذلك
اليوم من الحاصل قبله وذلك لانه اذا انتفى التقديم يكون حادثا واذا انتفى الكسب يكون حاصلا قبله فعدم نفع الايمان

فالايمان وكالجزء انه يقال النافع هو الايمان فان لم يوجد فالعمل الصالح في الايمان لان الايمان اذا انتفى انتفى العمل
الصالح فيه بالضرورة انتهى كلامه كان هذا الفاضل قد ذهل عن ان يحمل العمل الصالح المؤخر في الذكر والترتيب مقدما
في الاعتبار والظاهر ان النظم الشريف لا يساعده وقد ذكرنا توجيه الكلام بما لا مزيد عليه فتدبر غاية التدبر
فانه كلام دقيق فافهم ولا تكن من الغافلين

تمت الرسالة الشريفة
لمولانا الفاضل المعروف بقره چلبي قاضيا لمحمية ادرنه
عليه رحمة خالق البرية رحمة واسعة

قوله نفسا لم ينفع الايمان ح نفسا غير مقدمة الى قوله ربما النفس التي آمنت في وقتها لم تكسب خيرا اعلم ان الآية من المتشابها[ت]
الا على الراسخين والذين يقولون والعلم عند الله ومنه التوفيق ان ظاهر النظم كان لا يقتضي ان يحصل النفع عند وجود احد الامرين
من الايمان او الكسب لعله لان الكسب مقيد بقوله في ايمانها كما اذا قلت لا ينفع احدا مال ليس من حل ادم يعرف فيه وجه
او لعل اقتضى بظاهره النفع اذا وجد احد الامرين اما اذا قلت او لم يعرف مع ذلك اي مع كونه حلالا وجب
العدول عن ذلك الظاهر لئلا يبقى ذكر القسم الثاني لغوا الى التأويل بان المراد انهما معا شرطان في النفع والعدول
الى هذه العبارة ليفيد المبالغة في انهما سيان وانما يستحق اذ كان الاول اعرف بالشرطية كالايمان والكسب فيه
في الآية فهذا ما انتهى اليه نظر العلامة رحمه الله ونحن معه الا انا نقول انما يعدل الى التأويل الخاص اذا لم يكن يحمل على وجه اقوى
وقد وجد في الاية بانه يكون من باب اللف التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها فيه لم تكن آمنت من قبل
او كسبت فيه كقوله ومن يستنكف مع قوله فاما الذين آمنوا واما الذين استنكفوا والترجيح من وجهين احدهما
منه فارج وهو ما ثبت الا من قال لا اله الا الله خالصا مخلصا دخل الجنة على ما كان من العمل في ضمن ايات واحاديث
تورث الحصر وثانيهما ان الاية واردة في تحسير المخلفين ووعدهم بالرسوخ في الهداية عند انزال الكتاب الى التكذيب
والصدف عند نقيل يوم يأتي الآيات لا ينفعهم تمسكهم على ترك الايمان به ولا على ترك العمل بما فيه ليطابق
حديث الهداية في تعمنها القسمين وحديث التكذيب والصدف الراجع احدهما الى الاخلال بالايمان والآخر
الى الاخلال بالعمل ثم محذور الاضمار على التقديرين لازم على انه لو ساواه احتمالا لكفى
عن كشف الكشاف

قوله لم ينفع الايمان ح تقرير هذا الكلام ان قوله او كسبت عطف على قوله آمنت وهو في حيز لم تكن فيكون
كسبت ايضا في حيزه فتقدير الكلام لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او لم تكن كسبت في ايمانها خيرا ومعناه
ان الايمان لا ينفع اذا لم يتقدم الايمان على ذلك الوقت او تقدم الايمان ولم يتقدم العمل الصالح فنفع الايمان يتوقف
على تقدم الايمان وتقدم العمل الصالح فمجرد الايمان لا ينفع بدون العمل الصالح والاعتراض ان او كسبت عطف على آمنت
بكلمة او وهي لاحد الامرين فيكون لم تكن نفيا لاحد الامرين ونفي احد الامرين انما يكون بشمول العدم فعدم نفع الايمان
انما يكون بمجموع النفيين نفي تقدم الايمان ونفي تقدم العمل الصالح على انه جعل او في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا
لشمول العدم فلم لا يجوز ان يكون او في هذه الاية كذلك وايضا ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ما من عبد

وجه التمسك بالاية على ان مجرد الايمان بدون ان يكون فيه
كسب خير ليس بنافع ظاهر من كلامه والاعتراض
بان او لاحد الامرين فنفي سياق النفي يفيد العموم كما في
على ما ذكر في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فعدم النفع
يكون للنفس التي لم تكن منها الايمان ولا كسب الخير مدفوع
بان هذا لا يستقيم ههنا لانه اذا انتفى الايمان انتفى كسب
الخير في الايمان بالضرورة فيكون ذكره لغوا فالكلام فوجب
حمل او ههنا على المعنى الذي ذكره المصنف وهو التسوية بين
النفس التي لم تؤمن من قبل ذلك اليوم والتي آمنت ولم
تكسب خيرا والحاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف احد
الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن
آمنت او عملت لا اذا عطف باو نفي احدهما على الآخر كما تقول
لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار
فتعين الثاني تخصيصه العموم انما هو نفي المعطوف باو لا في عطف
النفي باو فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى اللفظ واما في
التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف اي لم تكن آمنت او لم تكن
كسبت واجيب عن التمسك بالاية بانه من باب اللف والنشر
التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان
خيرا لم تكن آمنت من قبل او كسبت فيه بدليل الايات
والاحاديث الشاهدة بان مجرد الايمان ينفع ويورث النجاة
من العذاب ولو بعد حين ويلائم مقصود الاية حيث ورد
تحسيرا للذين اختلفوا او وعدوا من الرسوخ في الهداية
عند انزال الكتب حيث كذبوا به وصدفوا عنه اي يوم
يأتي الايات لا ينفعهم تمسكهم على ترك الايمان بالكتاب
وعلى ترك العمل بما فيه وقريب من ذلك ما قال ابن الخطيب
اي المعنى لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها والعمل الصالح لم تكن آمنت
من قبل ولم تعمل العمل الصالح قبله سعد الدين التفتازاني
فاقتصر تعلم به
الكشاف

في ذلك اليوم لاحد الامرين الحكمة او المنع الجمع فتامل قوله والمعتبر تخصيص في الحكم بذلك اليوم جواب عن دليل الخصم
بوجوه ثلثة الاول ان الحكم بعدم النفع مخصوص بذلك اليوم بالتخصيص الذكري لانه المنصوص عليه دون غيره لما تقدم
الظرف فانه مقتضى بلاغة النظم القرآني ولما كان مخصصا بذلك اليوم فلا يبقى نفعه قبل ذلك اليوم وبعده
اقول لا يخفى ان هذا جواب جدلي والا فلقائل ان يقول ان الايمان لما كان برهانيا لم يعتد بحصوله ولا بحصول ما يتفرع
عليه من الاعمال في وقت يصير الامر عيانا كوقت نزول سلطان الموت وظهور بعض اشراط الساعة وذلك
هو المراد بقوله يوم يأتي بعض آيات ربك الآية على وفق الاحاديث الصحيحة الواردة في باب قبول التوبة
وعدم قبولها فلا معنى لكون الايمان الموصوف باحد الصفتين نافعا قبل ذلك اليوم او بعده اصلا ويمكن ان يجاب
عنه بان التخصيص بذلك اليوم مخصوص بالايمان الموصوف بالصفة الثانية لانه محل الاشكال ومحل الاعضال وعدم نفعه
في ذلك اليوم عدم انجاء صاحبه عن دخوله في النار واما بعد ذلك اليوم فنفعه بانجائه عن الخلود فالمراد بذلك
اليوم اوايل الحال هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا الوجه من الجواب وللبحث فيه بعد مجال ثم لا يخفى انه لو حذف
من البين حديث التخصيص بذلك اليوم وقيل في الجواب عن دليل الخصم يجوز ان يكون النفع المنفي بالنظر الى النفس
الموصوفة بالصفة الاولى عدم الخلود في النار وبالنظر الى النفس الموصوفة بالصفة الثانية عدم الدخول اولا
وذلك لا ينافي الخروج ولو بعد ازمنة متطاولة فلا يثبت مدعى الخصم لكان احسن هذا ما تيسر لي في هذا المقام
وتحقيق هذا يستدعي مجالا فوق مجال الوجه الثاني ان الترديد محمول على اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع
نفسا خلا عنهما ايمانها يعني ان لا واحد الامرين في سياق النفي يفيد العموم كالنكرة المنفية وذلك بان يلاحظ
عطف او كسبت على آمنت ثم تسليط النفي عليه فيفيد عموم السلب لا سلب العموم فانه مستفاد من اعتبار دخول
النفي على المعطوف عليه اولا ثم العطف على ذلك المنفي شيئا كما هو مبنى الوجه الاول من الجواب وامر هذين الاعتبارين
لا يستقيم هاهنا لانه اذا انتفى الايمان انتفى كسب الخير في الايمان بالضرورة فيكون ذكره لغوا من الكلام وايضا
الاشتراط باحد الامرين انما يحسن اذا امكن تحقق كل منهما بدون الاخر وهاهنا لا يمكن تحقق الكسب في الايمان
بدونه وان امكن الايمان بدون الكسب قلت الكل مندفع بالتامل في كون المقصود الاشتراط باحد الامرين مع
فان الاشتراط باحدهما لا يكفي في تحقق احدهما فقط بدون الاخر بل مع قطع النظر عن عدم امكان تحقق كل منهما بدون الاخر
لان التلازم بين الشيئين لا يوجب كون الاشتراط باحدهما مستغنيا عن الاشتراط بالاخر اما معا او بدلا فانه
بعد اشتراط احدهما قد يكون الاشتراط بالآخر لخصوصية مقصودا وان لم يتحقق بدونه فان اشتراط شيء بآخر
يكون بسبب خصوصية وتعلق بينهما يستدعي ذلك التعلق سبق الثاني على الاول ولو ذاتيا بحيث يكون احدهما
موقوفا والاخر موقوفا عليه ووجه اندفاع الثاني ظاهر واما اندفاع الاول في حديث اللغو فلانه بعدما كان
النفي مشترطا باحد الامرين سبق الايمان او الكسب المذكور وان كان تحقق واحد منهما مستلزما للاخر
يظهر وجه عدم نفع الايمان لنفس خلت عنهما ولا يضر بالمقصود كون الخلو عن سبق الايمان مستلزما للخلو عن الكسب
لان غرضنا بيان عدم نفع ايمان نفس خلت عنهما وهذا حق بسبب اشتراطه باحدهما فلا يضرنا كون الخلو
عن واحد مستلزما للخلو عن الاخر كل ذلك يظهر بالتامل الصادق وبما ذكرنا حصل الغنية عما تكلف بعض الفضلا

الفضلا في الاشتراط باحد الامرين من انه يجب اعتبار العمل الصالح بقابل ان يقال النافع هو العمل الصالح من الايمان
فان لم يوجد فالايمان ولا يجوز ان يقال النافع هو الايمان فان لم يوجد فالعمل الصالح في الايمان لان الايمان اذا انتفى
انتفى العمل الصالح فيه بالضرورة وقد يجاب عن تمسك الخصم بان الآية من باب اللف التقديري اي لا ينفع نفسا
ايمانها ولا كسبها في الايمان لم تكن آمنت او كسبت فيه فتامل الوجه الثالث ان او كسبت عطف على لم تكن آمنت
لا على آمنت والمعنى لا ينفع نفسا ايمانها الذي احدثته حين يأتي بعض الآيات وكسبها فيه اي الايمان الحادث
خيرا ولما لم تكن كلمة الفصل موقع لجواز الجمع والخلو حمله على معنى الواو وهذا ايضا ما صح في بعض النسخ والا كسبت فيه
وفي بعضها بجميعها على الوصل اي لا ينفع الايمان الحادث لنفس كاسبة فيه خيرا والوصل حاصل المعنى قوله لم تكن آمنت
من قبل صفة نفسا فيكون الفاعل وهو قوله ايمانها فاصلا بين المفعول الموصوف وهو نفسا وبين صفته وجاز ذلك
لعدم كون الفاعل اجنبيا عن الموصوف الذي هو المفعول لاشتراكهما في العامل فعلى هذا يجوز ان يقال ضرب هندا غلامها
قوله وهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل وجه الاستدلال ان قوله او كسبت في ايمانها خيرا لما عطف على قوله
آمنت وهو قرانه صفة نفسا كان المعنى انه لا ينفع الايمان حين يأتي بعض الآيات نفسا من النفوس التي
لم تكن آمنت قبل اتيان ذلك البعض او آمنت قبل اتيانه لكن لم يكتسب في ايمانه السابق خيرا وهذا صريح في ان الايمان
الواقع قبل اتيان بعض الآيات وقد ذهب اهل السنة الى ان ذلك الايمان السابق ينفع صاحبه ويخلصه عن الخلود
في النار لان الايمان عندهم عبارة عن التصديق بما علم بالضرورة انه من دين رسول الله عم وليس العمل جزءا منه بل هو
من ثمراته ومقتضياته ومن صدق به فهو مؤمن وقد نطقت الاحاديث النبوية بان من في قلبه مثقال ذرة من الايمان
لا يبقى مخلدا في النار وان عذب بها بسبب تركه ما وجب عليه من الاعمال والطاعات وذهب المعتزلة والخوارج
الى ان الايمان عبارة عن مجموع امور ثلثة اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه فمن ترك العمل مع انه اعتقد الحق
واقر به فهو كافر عند الخوارج وفاسق خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة والخارج عن الايمان لا ينتفع بالايمان
فمن آمن قبل ظهور الآيات ولم يكسب خيرا في ايمانه كان خارجا عن الايمان عندهم فلا ينفعه الايمان السابق تمسكا
بهذه الآية قوله والمعتبر لي وبل من اعتبر الايمان المجرد عن العمل وقال انه ينفع صاحبه ويخلصه عن الخلود في النار
تخصيص في الحكم وهو عدم نفع الايمان والعمل الصالح في ذلك الايمان بذلك اليوم اي يوم ظهور بعض آيات الساعة
ومعنى تخصيص في الحكم بذلك اليوم ان يحصل المحكوم عليه بعدم النفع هو الايمان الحادث في ذلك اليوم والعمل الحادث
فيه ولا يلزم من عدم نفع ما حدث في ذلك اليوم عدم نفع الايمان السابق على ذلك اليوم وانه كان مجردا عن العمل
ثم تصحيح الآية دليلا على المعتزلة فيما ادعوا من عدم اعتبار الايمان المجرد عن العمل قوله وحمل الترديد على اشتراط النفع
باحد الامرين على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها عطف على قوله تخصيص في الحكم والمراد بالترديد لم تكن آمنت
من قبل او كسبت في ايمانها خيرا وباحد الامرين الايمان والعمل الصالح في الايمان ومعنى اشتراط النفع باحدهما
ان يتوقف نفع الايمان على تحققه قبل ذلك اليوم سواء تحقق مقرونا بالعمل او مجردا عنه لا ان يتوقف نفعه
على وجود العمل الصالح قبل ذلك اليوم سواء وجد مقرونا بالايمان او مجردا عنه ضرورة انه اذا انتفى الايمان
انتفى العمل الصالح في الايمان قوله خلت عنهما صفة نفسا والضمير عنهما راجع الى الامرين قوله ايمانها فاعل

لا ينفع وتوضيح هذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام فنقول ان كلمة او لاحد الامرين فاذا وقعت في سياق النفي يكون النفي لاحد الامرين على التعيين فتفيد عموم النفي للامرين جميعا لان نفي احد الامرين لا يكون الا بنفيهما جميعا مثلا اذا قلت ما جاءني زيد او عمرو يفيد الكلام نفي المجيء عن كل واحد منهما وكذا قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا يفيد عموم النفي فيكون طاعة كل واحد من الآثم والكفور منهيا عنه الا ان عموم النفي يستفاد من كلمة او الواقعة في سياق النفي اذا ذكرت خالية عن القرينة الحالية او المقالية الدالة على انها لاحد المنفيين واما اذا قامت قرينة دالة لاحد المنفيين فح يكون كلمة او لنفي العموم كما ذهب اليه صاحب الكشاف في هذه الاية حيث جعل قوله تعالى كسبت معطوفا على قوله آمنت وجعل كلمة فيه لاحد المنفيين وهما نفي الايمان ونفي كسب الخير في الايمان وقال لا ينفع الايمان الحادث يوم ظهور الايات نفسا غير مقدمة ايمانها من قبل ظهور الآيات او مقدمة ايمانها غير كاسبة خيرا في ايمانها فلم يفرق الاية بين النفس الكافرة اذا آمنت في غير وقت الايمان وبين النفس التي آمنت في وقته ولم تكسب خيرا في ايمانها فان كلامه هذا صريح في انه حمل كلمة او على نفي العموم حيث جعل قوله تعالى لم تكن لنفي تقديم الايمان او لنفي كسب الخير في الايمان الذي قدمه ولم يحملها على عموم النفي على معنى لا ينفع الايمان في ذلك اليوم للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لئلا يكون ذكر كسب الخير لغوا لانه اذا انتفى الايمان قبل ذلك اليوم انتفى كسب الخير في الايمان بالضرورة فلو حملت كلمة او على عموم النفي لكان قوله كسبت في ايمانها خيرا تكرارا خاليا عن الفائدة فلذلك حملها على نفي العموم وجعل الاية دليلا على ان الايمان المجرد عن العمل لا نفع له والمصنف رد عليه فيما ذهب اليه من التأويل بقوله وحملا الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين واختار اولا ان يكون قوله او كسبت معطوفا على آمنت وحمل كلمة او على عموم النفي واجاب عن حديث اللغوية بان ذلك انما يلزم اذا كان المقصود ظاهر ما يستفاد من اللفظ وليس كذلك بل المقصود بيان اشتراط النفع باحد الامرين ووجه دلالة الترديد المذكور على هذا المقصود انه لو حملت كلمة او على عموم النفي وكان المعنى لا ينفع الايمان نفسا خلت عن الامرين جميعا قبل ذلك اليوم كان انتفاؤهما جميعا مانعا من ان ينفع الايمان ومن المعلوم ان ارتفاع المانع شرط لوجود المعلول فلزم ان يكون وجود احد الامرين شرطا لنفع الايمان ضرورة ارتفاع المانع بوجود احدهما فصح ان يحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين كانه قيل يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع ايمان نفس خلت عن كل واحد من العمل الصالح والايمان ولو لم تكن خالية عن كل واحد منهما بل كانت متصفة باحدهما بان آمنت ايمانا مجردا عن العمل نفعها ذلك الايمان ونجاها عن الخلود في النار وبهذا التأويل لا يكون الآية متمسكا للمعتزلة واختار ثانيا الا انه لا يكون قوله او كسبت معطوفا على آمنت بل يكون معطوفا على قوله لم تكن حيث حال العطف على أيمن عطفا له على قوله وحمل الترديد على المعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك وحمل الايمان في قوله تعالى في ايمانها على الايمان الحادث في ذلك اليوم كانه قيل لا ينفع ايمانه نفس كسبت فيه خيرا في ذلك اليوم والمعنى لا ينفع الايمان الحادث في ذلك اليوم نفسا لم تكن آمنت قبل ذلك اليوم او كسبت في ايمانها الحادث خيرا لعطف كسبت على لم تكن فليتأمل واجيب عن تمسك المعتزلة بالآية بوجه آخر وهو ان الآية من باب اللف التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان لم تكن آمنت من قبل او كسبت فيه خيرا فيتوافق النصوص الشاهدة على ان الايمان المجرد عن العمل ينفع صاحبه ويورث النجاة من العذاب ولو بعد حين

ولو بعد حين ثم لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت والمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها او مقدمة ايمانها غير كاسبة في ايمانها خيرا فهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل واجيب بان الآية من باب اللف التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها الحادث خيرا فيتوافق الايات والاحاديث الواردة الشاهدة بان المجرد الايمان ينفع وقريب من هذا ما قال ابن الحاجب لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها وهو العمل الصالح لم تكن آمنت من قبل ولم تعمل قبل فاختصر للعلم به قوله باحد الامرين فان نفع ايمان المختصر مثلا مشروطا باحد الامرين احدهما وجود الايمان المجرد سابقا والآخر الايمان مع العمل فعدم نفعه باتفاقهما معا لان المفروض ان احدهما نافع لان المراد من قوله آمنت الايمان المجرد ذكره اشعارا بانه لا بأس بالمجرد نفعا كما ان للايمان مع كسب الخير نفعا ابلغ منه فنفى المجرد لا يستلزم نفي المقيد وفي المعالم لا ينفع ايمان كافر ولا توبة فاجر ولا فعل خير

مولى الافاضل طاشكبري زاده
حوح رحمت ايتسون الله زياده

ومن المواضع التي اختلف فيها الشيخان لاختلاف مذهبهما قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا حيث قال البيضاوي بعد ما ذكر المعنى المتبادر الى الفهم من الاية الكريمة فهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل للدلالة على مساواة من لم يؤمن لمن آمن ولم يكسب في الايمان خيرا ثم اجاب عن هذا الدليل بوجوه ثلثة اصطكت في توجيهها الركب واستبقت في تنقيحها الركب وبعد ما اجتهد ثاني توجيه تلك الاجوبة لاح ببالي جواب آخر لو كنت ممن رخص له الاندفاع في امثال هذه المواضع لاجبت به فهو ان يكون كلمة او في او كسبت بمعنى الا ان داخلة على الماضي كما في قول الحريري في اوائل المقامة الثالثة عشر فوالله ما تمصمصت مقلتي بنومها ولا تمخضت ليلتي عن يومها او الفيت ابا زيد السروجي او داخلة على المضارع تقديرا على ان يكون من الاصل لم يكن آمنت من قبل او تكون كسبت اي الا ان تكون كسبت ويكون المراد من الاستثناء والدلالة عليه كلمة او المبالغة في نفي النفع بتعليقه بالمحال كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف وقوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وقول الشاعر ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب وقوله الا اليعافير والا العيس فيكون المعنى والله اعلم انه اذا جاء ذلك اليوم لا ينفع الايمان نفسا لم تكن آمنت من قبل ذلك اليوم الا ان تكون تلك النفس التي لم تكن آمنت من قبل ذلك اليوم كسبت في الايمان خيرا قبل ذلك اليوم وكسب الخير في الايمان قبل ذلك اليوم للنفس التي لم تكن آمنت قبل ذلك اليوم ممتنع فالنفع للعقوبة اولى بان يكون ممتنعا هذا ما خطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال

لمولى الفاضل سعيد زاده
رحمه الله رحمة زيادة

سورة الاعراف

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قال عز قائلا فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين قال بعضهم
فان قلت قد علم من الاستثناء عدم دخول ابليس فما فائدة التنصيص عليه ثانيا قلت حاصل الجواب ان المعلوم
من الاستثناء عدم العموم لا عموم العدم والمراد الثاني اي السلب على وجه الاطلاق انتهى اقول كانه يريد ان المستفاد من الاستثناء
مجرد عدم شمول السجود معهم والمطلوب افادة عموم العدم اي افادة العدم على وجه العموم اي لم يصدر منه السجود مطلقا
لا معهم ولا منفردا وهذا انما يفيده التنصيص لو كان اي وقوله لم يكن من الساجدين وفيه نظر لان التنصيص
المذكور لا يفيده عموم الاحوال والاوقات فلا يتم ما ذكره ذلك البعض وتحقيق المقام يستدعي بسط الكلام فنقول
قد اختلف القوم في ان الاستثناء من النفي اثبات ام لا فقال الشافعي نعم فيكون نقيض الحكم ثابتا للمستثنى بطريق
العبارة ويوافقه ظاهر عبارة الهداية وذهبت طائفة من الحنفية كفخر الاسلام الى انه منطوق لكنه بطريق الاشارة
وذهب آخرون الى ان المستثنى في حكم المسكوت عنه وانما يستفاد الحكم بطريق مفهوم المخالفة واختار صاحب
البحر انه منطوق اشارة تارة وعبارة اخرى اذا تقرر هذا فيمكن ان يقال في الجواب ان المقام لما كان مقام تسجيل
على ابليس بعدم السجود والتشهير والتوبيخ بتلك الفضيحة الهائلة كان خليقا بالتصريح جديرا بالاحتياط لضعف التعويل
على القرينة لا بقاء لكمال الايضاح والتقرير يحصل عن طريق الحذف وان كان الكلام دالا على المحذوف الى منهج الذكر
والتصريح به وهذا على رأي الشافعي ومن وافقه في الاستثناء وظاهر واليه اشار السراج الهندي في مباحث الاستثناء
من شرح المغني واما على باقي المذاهب فالامر اظهر لان الحكم على المستثنى بنقيض حكم المستثنى منه اما بطريق الاشارة
او بمفهوم المخالفة لانه مسكوت عنه وعلى كل فالمقام يابى الاكتفاء بمثل ذلك ويقتضي التصريح بذكر الحكم هذا وقد تصدى
المولى ابن كمال في فرائده لانه لا بد له في ذلك فقال لان كلمة ابليس من جنس الملك كما قال سبحانه كان من الجن دل
عليه دلالة قطعية انقطاع الاستثناء وفيه لان عدم كون ابليس من الساجدين يفهم من قوله الا ابليس على تقدير الاتصال
فيضيع قوله لم يكن من الساجدين انتهى اقول انه على تقدير الانقطاع ضايع ايضا فان ثبوت نقيض حكم المستثنى منه
للمستثنى غير مختص بالمتصل ولذا لا تراهم يذكرون مع المستثنى المنقطع الاحكام لا يستفاد من حكم المستثنى منه
نحو الا قوم يونس لما آمنوا الاية وقوله لست عليهم بمسيطر الا من تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الاكبر
بخلاف قوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة ونحو جاء القوم الا حمارا ولو تم ما ذكره لوجب ذكر
الخبر مع كل منقطع والله اعلم لمولانا الفاضل سري الدين
عليه رحمة ربه المعين

الحمد لوليه والصلوة على نبيه قال عز وجل فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوآتهما
وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين الاية قال البيضاوي وقد استدل به
على فضل الملائكة على الانبياء وجوابه انه كان من المعلوم ان الحقائق لا تنقلب وانما كانت رغبتهما في ان يحصل لهما
ايضا ما للملائكة من الكمالات الفطرية والاستغناء عن الاطعمة والاشربة وذلك لا يدل على فضلهم مطلقا انتهى

انتهى والعبد الفقير يقول اولا ان حمل الملكية على الاتصاف بصفات الملائكة بناء على علم آدم عليه السلام وحواء عليها السلام
امتناع انقلاب الشخص البشري من الحقيقة البشرية الى الحقيقة الملكية حمل للكلام على خلاف الظاهر بقرينة غير ظاهرة التحقق
وثانيا ان هذه الاية لا تقوم حجة على القائلين بفضل الانبياء على الملائكة اذ يحتمل ان يكون رغبتهما عليهما السلام
في الملكية والخلود كليهما جميعا او في الملكية فقط او في الخلود فقط لان ترغيب الشيطان اياهما في الملكية والخلود
لا يستلزم رغبتهما فيهما جميعا او في احدهما معينا ومع قيام الاحتمال الثالث يعني احتمال كون اغرارهما في الخلود
فقط دون الملكية كيف يدل قطعا على رغبتهما في الملكية البتة حتى يكون حجة قال بفضل الملائكة على الانبياء على من قال
بخلافه والحاصل ان الاية الكريمة انما تدل قطعا على ترغيب الشيطان اياهما والخلود جميعا واما ان رغبتهما في ايهما
فلا دلالة عليه جزما كما لا يخفى وثالثها انهما عليهما الصلوة والسلام انما رغبا في الخلود فقط دون الملكية بدليل قوله تعالى
في سورة طه هل ادلكم على شجرة الخلد وملك لا يبلى فاكلا منها فان اكلهما عليهما السلام عقيب الترغيب في الخلود على ما يدل
عليه هذه الكريمة يدل دلالة واضحة قطعية على ان رغبتهما ما كانت الا في الخلود فقط فذكر الملكية والخلود جميعا في بعض المواضع
وذكر الخلود فقط في البعض الاخر مع ان رغبتهما ما كانت الا في الخلود فقط للدلالة على ان تغرير الشيطان اياهما عليهما السلام
كان بترغيبهما في الملكية والخلود كليهما واما اغرارهما فانما كان برغبتهما في الخلود فقط دون الملكية ولعل ما نقله التفتازاني
عن البعض من ان الاستدلال بهذه الاية على كون الملائكة افضل من الانبياء استدلال برأي الشيطان ثم حكم بانه من المزاح
والهزل وقال ان الاستدلال ليس بترغيب الشيطان اياهما في الملكية بل برغبتهما عليهما السلام فيها ليس بهزل بل جد مبني
على ما قلنا اذ على تقدير كون رغبتهما في الخلود فقط دون الملكية على ما بيناه اتفاقي يتعين ان يكون الاستدلال بترغيب
الشيطان اياهما في الملكية لا برغبتهما فيها وهذا الجواب الذي خصني ربي بالاهتداء اليه ارجو به شفاعة حضرة نبي
مشايخ اهل السنة والجماعة يوم يحشر الناس ويقوم الساعة على الشرذمة المنكرة بالشفاعة • تمت الرسالة

للمولى الفاضل سعيد زاده •
رحمه الله عليه رحمة واسعة •

قال القاضي في سورة الاعراف في تفسير قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وفي خلق الاشياء
مدرجا مع القدرة على ايجادها دفعة دليل للاختيار واعتبار للنظار قيل عليه هذا غير ظاهر فانه يجوز ان يكون الفاعل موجبا
ويكون وجود المعلول مشروطا بشرائط توجد وقتا فوقتا قوله واعتبار للنظار فيه ان ذلك يتوقف على ثبوت
تقديم خلق الملائكة على خلق السموات والارض وذلك ايضا يتمشى انتهى اقول لا يرد شيء منهما اما الاول
فلانه مبني على الغفلة عن قوله مع القدرة على ايجادها دفعة وبيانه ان الفاعل اذا كان مختارا يتوقف وجود المعلول على تعلق
الارادة به فهو جزء العلة التامة فيجوز ان يتخلف المعلول عن الفاعل المستقل بالتاثير لانتفاء تعلق الارادة فلا يلزم من قدم
قدم المعلول واما اذا كان الفاعل موجبا اي مقتضيا لفيضان الوجود على تام الاستعداد فان كان المعلول تام الاستعداد
في ذاته كالكبريت بالنسبة الى النار فيجب وجوده ويمتنع تخلفه والا لزم التخلف عن العلة التامة فيلزم من قدم الفاعل
قدمه والاجرام الفلكية من هذا القبيل عند الفلاسفة وان توقف تمام استعداده على امر متجدد فما لم يحصل ذلك
الامر يمتنع ايجاده كالخشب الرطب فانه ما لم ييبس يمتنع احراقه النار والحوادث اليومية من هذا القبيل عند الفلاسفة

ولهذا اثبتوا ابرزخا بين عالمي القدم والحدوث ليتاتى ربط الحوادث بالمبادي القديمة بهذا فعلى صورة كون الفاعل موجبا مشروطا وجود معلوله بشرايط متعاقبة يمتنع الايجاد دفعة فانحلال ايجاد هذه الاشياء المبني على عدم التوقف على شئ آخر اصلا دفعة مع الخلق التدريجي المستلزم لتاخر وجود المعلول عن وجود الفاعل لاجامع الوجوب المستلزم لامتناع ذلك التاخر ويستلزم الاختيار المصحح لذلك التاخر واما الثاني فلان الايجاد التدريجي للاشياء عبارة عن ايجادات يتعلق كل منها بشئ فيدل على تعلق العلم والقدرة والارادة بكل منها تفصيلا بخلاف الايجاد الدفعي للاشياء فانه ايجاد واحد متعلق بالمجموع فيدل على تعلق ما ذكر بالمجموع من حيث هو مجموع اجمالا واستوضح ذلك من الفرق بين ضرب الخاتم على نحو القرطاس وبين ان تكتب تلك الكلمات فانك في الصورة الثانية تتخيلها كلمة كلمة بل حرفا حرفا وتريدها ذلك فتوقعها في الصحيفة بخلاف الصورة فانك فيها تخيلها جملة وتريدها ايضا كذلك وتفعلها ضربا واحدا فتوجد دفعة فالنظار يعتبرون من الخلق التدريجي الشمول علمه وارادته وقدرته للاشياء تفصيلا قائلين سبحان من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وايضا قالوا انا اذا فعلنا شيئا بالاختيار تصورناه اولا ثم اعتقدنا له فايدة هي غاية ثم يحصل لنا اليه حالة شوقية ثم يحصل لنا حالة وميلان نفساني هي الارادة ثم تنبعث القوة الباعثة القوة المحركة للاعضاء نحو ايجاده فيحصل لنا ذلك الشئ فلكل واحد من تلك الامور الحقيقية المتغايرة دخل في وجود ذلك الشئ ثم قالوا انه لا بد في صدور الافعال الاختيارية فيما من هذه الامور كذلك لا بد في صدور الافعال الاختيارية للواجب تعالى منها سوى ما يكون مستحيلا في حقه تعالى اعني الحالة الشوقية فاثبتوا له تعالى علما وارادة وقدرة زايدة على ذاته تعالى وفايدة لافعاله واستدلوا على ذلك من كونه مختارا فالخلق التدريجي لما كان دالا على الاختيار الدال على ما ذكر صدق الا فيه اعتبار النظار • فاعتبروا يا اولي الابصار • الى مراتب الرجال من نتايج الافكار •

لمولانا الفاضل صدر الدين زاده
رحمة الله عليه رحمة واسعة

واعلم ان قوله وحده اذا اجري على الله بان يجعل في الكلام حالا منه يراد على معنيين احدهما انه يراد منه منفردا غير مشفوع به غيره وحاصله يرجع الى معنى قولنا فقط كما في قوله تعالى واذا ذكرت ربك في القرآن وحده اي غير مشفوع به آلهتهم وكما في قوله تعالى واذا ذكر الله وحده اشمأزت الاية اي حين الذكر دون آلهتهم وكما في قوله تعالى قالوا اجئتنا لنعبد الله وحده اي لنخصه بالعبادة دون الهتنا وهو بهذا المعنى وصف غير لازم له تعالى بحيث لا ينفك عنه بل قد يجب ان ينفك عنه الوحدة بهذا المعنى كما في الطاعة فانه يجب فيها التشفيع الرسول واولوا الامر لقوله اطيعوا الرسول واولي الامر منكم فهو بهذا المعنى يكون حالا منتقلة وثانيهما انه يراد منه منفردا بمعنى متوحد في ذاته عن الاتحاد والتعدد والتركيب والمشاركة في الحقيقة وخواصها المقتضية للالوهية كما في قوله تعالى وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابدا حتى تؤمنوا بالله وحده اي تؤمنوا به واحدا لا شريك له لا ان تخصوا الايمان به دون غيره اذ يجب في الايمان بالله ان ينضم اليه الايمان بالرسل وساير ما يجب ان يؤمن به وان الكفار اليهود والنصارى الذين يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض مؤمنين به وقد قال الله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسله وهو بهذا المعنى وصف لازم له تعالى لا ينفك عنه بحال

وهو يحتمل ان يكون مصدرا لمحذوف الزوائد اصله الايحاد قال صاحب اللب في قول رايته وحده وهو منصوب عند اهل البصرة على المصدر في كل حال كانك قلت اوحدته برؤيتي ايحادا اي لم ار غيره ثم وضعت وحده هذا الموضع وقال ابو العباس يحتمل وجها آخر وهو ان يكون الرجل في نفسه منفردا كانك قلت رايت رجلا منفردا انفرادا ثم وضعت وحده موضعه قلت فهو على الاول حال من الفاعل ولاصل رايت زيدا موحدا له برؤيتي اياه وهو على الثاني حال من المفعول والنظر انه فالك مصدر وحد وحدا ووحدة فعلى هذا ذلك فليس مصدرا لمحذوف الزوايد منه رحمه الله

بان يكون حالا مؤكدة وبما حققنا ظهر وجه صحة قول اكمل المحققين الشيخ اكمل الدين ان وحده في قول من قال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له يجوز ان يكون حالا منتقلة ومؤكدة وهي اولى انتهى وانه لا يرد عليه ان المنتقلة يلزمها ان يكون وصفا غير لازم وان المؤكدة يلزمها ان يكون وصفا لازما وهي متنافيان وتنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات فكيف يجوز كونه منتقلة ومؤكدة ووجه عدم الورود انه لم يرد معنى واحد كما في كلمة الحالتين بل اريد به على تقدير كونه منتقلة المعنى الاول وعلى تقدير كونه مؤكدة المعنى الثاني فمعناه على الاول اشهد ان الالوهية منحصرة في الله تعالى خاصة غير مشفوع به غيره وعلى الثاني معناه اشهد ان الالوهية منحصرة في الله واحدا لا شريك له واما وجه اولوية المؤكدة فهو انها مناسبة لمقام التوحيد المقتضي لمزيد التوضيح والتاكيد سيما وقد شفع به قوله لا شريك له فان الظاهر انه تاكيد لقوله وحده او بدل منه او بيان له ولقد سمعنا ان جماعة الفضلا حرروا في هذا المقام • وبينوا المرام • ولكن لم يصل الينا بعد شئ مما افادوا فلعلهم احسنوا واجادوا • والله الملهم للصواب • واليه المرجع والماب •

للفاضل الكامل ابن صدر الدين
عليه رحمة رب العالمين •

الحمد لله الذي جعل اختلاف العلماء رحمة • وخصهم بنباهة الشان وعلو الهمة • وكشف بدعواتهم كل بلية وغمة • والصلوة على سيدنا محمد شفيع الامة • وعلى آله الذين يلتجى اليهم في كل ملمة • وبعد فهذا ما سنح لخاطر القاصر وسراي للذهن الفاتر مما يتعلق بتفسير القاضي والكشاف في الموضع الذي يشير اليه الاعراف كتبته مع الاعتراف بالعجز والنقصان كيلا يجري اسمي في عدا الاقران فالمامول من الاخوان ان يسدوا الخلل بقدر الامكان والله المستعان وعليه التكلان قوله تعالى قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا او لتعودن في ملتنا قال اولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها الاية قال صاحب الكشاف فان قلت كيف اسلوب قوله قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم قلت هو اخبار مقيد بالشرط وفيه وجهان احدهما ان يكون كلاما مستانفا فيه معنى التعجب كانهم قالوا ما اكذبنا على الله ان عدنا في الكفر بعد الاسلام لان المرتد ابلغ في الافتراء الى آخره والثاني ان يكون قسما على تقدير حذف اللام بمعنى والله لقد افترينا على الله كذبا قال الشارح النحرير كان اصل السؤال والجواب تمهيدا لما يبنى عليه من الوجهين وان الظاهر انه اخبار مقيد بالشرط فان قلت فهلا حمل كلامه على ظاهره قلت لان لا تقلب الماضي المستقبل بعد ولا المقدم على الشرط فكيف اذا اجتمع الامران فظاهر ان الافتراء الماضي لا تعلق له بالعود لا سبيل الى الحمل على معنى ان عدنا ظهر انا قد افترينا البتة لا يهامه ان المانع ظهور الافتراء لا هو لنفسه ولان المقيد بالعود هو الافتراء نفسه لا ظهوره كذا يقال وفيه نظر لوروده على الوجه الثاني اعني جعل قد افترينا جوابا للقسم بحذف اللام فانه مقيد بالشرط ولا ندفاعه بجعل الماضي بمعنى المستقبل تنزيلا له منزلة الواقع ومقربا الى الحال حتى كانه من قبيل قد افترينا الآن بالعود ذكره ابو البقاء وبالجملة فاستقامة ظاهر الكلام على تقدير القسم وعدمها بدونه محل نظر اقول حاصل سؤال صاحب الكشاف على ما قرره صاحب الكشف ان الظاهر في مثله انه لا يتعلق بالشرط نفس الجزاء بل ظهوره على عكس ما قرره النحرير كما في قوله ان اكرمتني اليوم فقد اكرمتك امس نحو ان تسخروا

لقد نصره الله وبههنا المقصود تقييد نفس الافتراء بالعود ولفظا قد مع صيغة المضي يمنعانه وحاصل الجواب
انه اخرج لا على مقتضى الظاهر اذ المعنى على تقييد نفس الافتراء كما اثره القاضي وابو البقاء ولفظة قد مع صيغة
المضي يدل على التاكيد فيستفاد منهما معنى التعجب بقرينة المقام او كونه جواب القسم وهذا الكلام للاخبار عليه
قوله عز شانه وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علما على الله توكلنا
ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين الاية قال صاحب الكشاف فان قلت ما معنى
قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله والله متعال ان يشاء ردة المؤمنين وعودهم في الكفر
قلت معناه الا ان يشاء الله خذلاننا ومنعنا الالطاف لعلمه انها لا تنفع فينا ويكون عبثا والعبث
قبيح لا يفعله الحكيم والدليل عليه قوله تعالى وسع ربنا كل شيء علما اي هو عالم كل شيء مما كان او سيكون فهو يعلم
احوال عباده كيف يتحول وقلوبهم كيف تنقلب وكيف تقسو بعد الرقة وكيف يمرض بعد الصحة ويرجع الى الكفر
بعد الايمان وقال القاضي في تفسير الا ان يشاء الله خذلاننا وارتدادنا وفيه دليل على ان الكفر بمشيئة الله
اقول لما قرر صاحب الكشاف الخذلان وارادته منع الالطاف وذكر دليلا على كونه مرادا فلا بد من ابطال
دليله حتى يصح ارادة الارتداد ويمكن ابطال دليله بان معنى وسع ربنا كل شيء علما انه يعلم كل حكمة ومصلحة
ومشيئته على موجب الحكمة فلو تحقق مشيئة العود والارتداد لم يكن خاليا عن الحكم فلا يستبعد

تمت رسالة الاعرافية لمولانا الفاضل العلامة
حضرت ... جلبي نور الله مرقده

قال الله تعالى وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا ولما كان ظاهره حجة لنا على المعتزلة لدلالته
على كون الكفر بمشيئته تعالى اجاب عنه صاحب الكشاف بما حاصله انا لا نم ان المعنى الا ان يشاء الله عودنا
وخذلاننا ومنع الالطاف منا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه مشيئته تعالى للكفر لجواز ان يكون من قبيل التعليق
بالمحال والقاضي جرى على الظاهر حيث قدر مفعول المشيئة العود فان قوله وارتدادنا عطف تفسير لقوله
خذلاننا ولهذا قال وفيه دليل على ان الكفر بمشيئته تعالى ثم اشار بصيغة التمريض الى الوجه الثاني الذي ذكره صاحب
الكشاف بقوله وقيل اراد حسم طمعهم في العود بالتعليق على ما لا يكون الا انه تصرف فيه بما يقربه الى الصحة حيث
لم يجعل المعلق عليه المحال بل ما لا يكون اي لا يقع وغير الواقع لا يلزم ان يكون محالا والمعلق ههنا ما لا يقع وهو
يكفي في حسم اطماعهم واما انه محال فمبني على اصل الاعتزال وهو استلزام الخروج عن الحكمة وبعض المفسرين اختار
كونه من قبيل التعليق بالمحال واستدل عليه بان النوض لعنوان ربوبيته تعالى لهم مما ينبئ عن استحالة
مشيئته تعالى لارتدادهم قطعا وكذا قوله تعالى بعد اذ نجانا الله منها فان تنجيته تعالى لهم من دلائل عدم مشيئته
لعودهم فيها وفيه نظر اما اولا فان لا حاجة الى اختيار ما ارتكبه الاعرج لتصحيح مذهبه المعوج واما ثانيا فلان التعرض
لعنوان الربوبية لو ابنا فانما ينبئ عن عدم مشيئته تعالى لاعن استحالتها واما ثالثا فلان التنجية كما نطق به
من دلائل عدم مشيئته لا استحالة مشيئته على انه لو تم لزم ان لا يكون ارتداد من ارتد بعد انجاء الله من الكفر
بمشيئته تعالى وهو باطل ثم قال بعد القائل وقيل معناه الا ان يشاء الله خذلاننا وقيل فيه دليل على ان الكفر

على ان الكفر بمشيئته تعالى واما ما كان فليس المراد بذلك بيان ان العود فيها في حيز الامكان وخطر الوقوع بناء
على كون مشيئته كذلك بل بيان استحالة وقوعها كانه قيل وما كان لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا
وهيهات ذلك بدليل ما ذكر من موجبات عدم مشيئته تعالى وانت خبير بان موجب عدم مشيئته تعالى لا يوجب
استحالة وقوع ما علق بها وانما يوجبها استحالة مشيئته تعالى وما ذكره لم يدل عليها كما عرفت ثم ان كونه دليلا
على ان الكفر بمشيئته تعالى انما يتأتى على تقدير ان يراد ان العود فيها في حيز الامكان بناء على كون مشيئته تعالى كذلك
كيف والمعتزلة التجأوا الى جعلها محالا كيلا يكون فيه دليل على ما ذكر فكيف يصح ما ذكره هذا القائل بقوله
واما ما كان فليس المراد الخ تأمل حق الاستبصار
للفاضل الكامل صدر الدين زاده
رحمة الله عليه رحمة واسعة

قال الله تعالى فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه الا وانما عرف
الحسنة وذكرها مع اداة التحقيق لكثرة وقوعها وتعلق الارادة باحداثها بالذات ونكر السيئة واتى بها
حرف الشك لندورها ولعدم القصد لها الا بالتبع انتهى قوله وتعلق الارادة باحداثها بالذات الى قوله بالتبع
بيانه ان الله تعالى واجب الوجود ووجوب الوجود منبع كل كمال ومبعد عن كل نقص وزوال وقد تقرر ان العلة
لا بد ان يكون لها خصوصية ومناسبة مخصوصة بالمعلول لا يكون تلك المناسبة بالنسبة الى غيره حتى يترجح هو دون
غيره وجهة الوجوب انما يناسب الوجود وكل ما هو خير واما العدم وكل ما هو شر فمن مقتضى الفطرة الامكانية وينافي
وجوب الوجود فكل موجود اما خير محض او مستتبع لشر قليل يرتكب لاجل الخير الكثير لان ترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل مما لا يساعده الحكمة كقطع العضو المدروغ لاجل صحة باقي الاعضاء فانه لا يتركه العاقل فصانع العالم لكونه حكيما
يتعلق ارادته بمثل هذا الموجود من جهة نفعه الكثير وتتعلق الارادة بتبعيته في ضمنه بذلك الشر القليل الذي لا ينفك
عن ذلك الموجود فالكل وان كان من الله لكن الشر ليس اليه كما نطق به افضل من اوتي الحكمة وفصل الخطاب
حيث قال الخير كله لديك والشر ليس اليك وفي قوله تعالى ولئن اذقناه نعماء بعد ضراء مسته اشارة الى هذا
ايضا وقد قال تعالى حكاية عن الجن ايضا وانا لا ندري اشر اريد بمن في الارض ام اراد بهم ربهم رشدا
حيث نسبوا ارادة الرشد الى الرب دون ارادة الشر وبهذا ظهر سر قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله
وما اصابك من سيئة فمن نفسك بعد قوله تعالى قل كل من عند الله فان قلت ما النفع في وجود ابليس الذي
هو شر محض قلت نفعه صرف وجوه الناس الى عمارة دار الدنيا ولولاه لخربت الدنيا واختل نظام العالم
ولم يخرج هذه المراتب الامكانية الى الفعل ولم يتميز الخبيث عن الطيب وقال حجة الاسلام لولا صرف وجوه
العلماء الى طلب الدنيا وحب الجاه واكل الحرام والشبهات وصرف وجوه الناس الى انفسهم بالعلم والرفع به
على الناس لبقيت هذه العلوم في الورق ولم يتفرغوا عن العبادة لتحصيلها وتدوينها فان قلت يلزم ان لا يكون
ارادة الله متعلقة بهلاك قوم نوح وعاد وثمود مثلا بالذات قلت الامر كذلك فان بقاءهم كان
يؤدي الى فساد الارض لان الاخلال بالشرايع والاعراض عنها مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم

صرح به القاضي في سورة البقرة فمتعلق الارادة اولا وبالذات هو بقاء نظام العالم الا انه اقتضى ذلك
هلاكهم فاريد له لا لذاته فان قلت كثرة الوقوع علام اداة التحقيق واما تعلق الارادة بامدادها بالذات
فمما لا وجه للتعليل بها قلت وجهه ان ذلك التعلق يستلزم قطعية الوقوع بدليل قوله انما امره
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون واما التعلق بالتبع فهو كلا تعلق فيلايم التردد والمشكوكية
وكفى بهذا القدر نكتة فيه

للفاضل المدقق مولانا صدر الشريعة عليه الرحمة رحمة واسعة

قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ومنهم دون ذلك ومنهم ناس دون ذلك الوصف المنحطون
عنه وهم الكفرة والفسقة فان قلت ما محل دون ذلك قلت الرفع وهو صفة لموصوف محذوف
معناه هم اناس منحطون عن الصلاح ونحوه وما منا الا له مقام معلوم بمعنى وما منا احد الا له مقام
معلوم

كشاف قوله ومنهم ناس دون ذلك قد شاع في الاستعمال وقوع المبتدا
والخبر ظرفين واستمر النحاة على جعل الاول خبرا والثاني مبتدأ بتقدير موصوف دون العكس
وان كان اقوم من جهة المعنى والتأخير في الخبر احرى وكانهم يرون المصير الى الحذف في آونة اولى

لمولانا سعد الدين رحمه الله رب العالمين

وقوع الظرف في موقع المبتدأ ليس بمستبعد كقوله تعالى ومنا دون ذلك وما منا الا له مقام
معلوم والقوم يعتبرون الموصوف في الظرف ويجعلونه مبتدأ والظرف المتقدم خبرا ولو عكسوا
لاستقام اللفظ والمعنى جميعا في جميع الموارد اي جمع منا دون ذلك وما احد منا الا له مقام معلوم

للفاضل المحقق سيدنا سعد الدين عليه رحمة رب العالمين

قال القاضي في تفسير قوله تعالى انما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون
يعني آباءهم المبطلين وقيل لما خلق الله آدم عليه السلام اخرج منه ذرية كالذر واحياهم وجعل لهم العقل
والنطق والهمهم ذلك لحديث رواه عمر رضي الله عنه انتهى اعلم ان اصحاب الحديث رووا عن عمر رضي الله عنه
انه سئل عن قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم الاية قال سئل عنها رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل
اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون ثم لما كان
ظاهر الحديث غير موافق لظاهر الاية اذ المذكور في الحديث استخراج الذرية من صلب آدم دفعة
ولو اريد ذلك لوجب ان يقال واذ اخذ ربك من ظهر آدم ذريته حاولوا التوفيق بينهما فذهب اكثر
المفسرين الى ان المقاولة المذكورة في الاية من قبيل التمثيل وتحملوا في ارجاع الحديث اليها والى هذا ذهب المص
حيث قال في شرحه للمصابيح معنى الاية ان الله تعالى اخرج من اصلاب بني آدم نسلهم واشهدهم على انفسهم بان نصب لهم
من الادلة على ربوبيته ووحدانيته وركب فيهم العقول والبصائر وجعلها مميزة بين الحق والباطل نزل تمكينهم

قد اختلفت كلمتهم في الواو والفاء وثم الواقعة بعد
همزة الاستفهام فقيل للعطف على مذكور قبلها لا مقدر
بعدها بدليل انه لا يقع ذلك قط في اول الكلام وقيل بل
بالعكس لان للاستفهام صدر الكلام والمص يجعلها
في بعض المواضع على هذا وفي البعض على ذلك بحسب ما يقتضي
المقام ومساق الكلام ولم يلزم بطلان صدارة الهمزة
اذ لم يتقدمها شيء من الكلام الذي دخلت هي عليه
وتعلق معناها بمعمونه غاية الامر انها توسطت بين
الكلامين المتعاطفين لافادة انكار جمع الثاني
مع الاول او توهم بعده متراخيا او غير متراخ
ولا ينبغي ان يخفى على المحصل ان هذا مراد من قال
هذه الهمزة مقحمة مزيدة لتقوم معنى الانكار والتقرير
اي مقحمة على المعطوف مزيدة بعد اختيار عطفه
ولم يرد انها مزيدة بمنزلة حروف الصلة غير مذكورة
لافادة معناها

العلامة التفتازاني على الكشاف في سورة الاعراف

تمكينهم من العلم بربوبيته بنصب الدلائل وخلق الاستعداد فيهم وتمكينهم من معرفتها والاقرار بها منزلة الاشهاد
والاعتراف تمثيلا وتخييلا ونظيره قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى فقال لها وللارض
ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقول الشاعر قالت له ريح الصبا قرقار فانه من البين الذي لا يشك
فيه انه لا قول ولا خطاب ثمه وانما هو تمثيل وتصوير للمعنى وظاهر الحديث لا يساعد هذا المعنى ولا ظاهر الاية فانه سبحانه وتعالى
لو اراد ان يذكر انه استخرج الذرية من صلب آدم دفعة واحدة لا على توليد بعضهم من بعضهم على مر الزمان لقال واذ اخذ
ربك من ظهر بني آدم ذريته والتوفيق بينهما ان يقال المراد من بني آدم في الاية آدم واولاده وكانه صار اسما
للنوع كالانسان والبشر والمراد بالاخراج توليد بعضهم من بعضهم على مر الزمان واقتصر في الحديث على ذكر آدم اكتفاء
بذكر الاصل عن ذكر النوع وقوله عليه السلام في الحديث مسح ظهر آدم يحتمل ان يكون الماسح هو الملك الموكل على تصوير الاجنة
وتخليقها وجمع موادها واسند اليه تعالى لانه هو الامر به كما اسند التوفي اليه في قوله تعالى يتوفى الانفس حين موتها والمتوفي لها
هو الملك لقوله تعالى توفيهم الملائكة ويحتمل ان يكون الماسح هو الله تعالى ويكون المسح من باب التمثيل وقيل هو من المساحة
بمعنى التقدير كانه قال قدر ما في ظهره من الذرية انتهى كلام المص في ذلك الشرح وبما صرح به المص في ذلك الشرح من قوله
بنصب الادلة على ربوبيته ووحدانيته اندفع ما يقال ان اقرار الذر بربوبيته لا ينافي الشرك لان المشركون
قائلون بربوبيته تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ثم انهم استدلوا في وجوب حمل الاية على هذا المعنى
وصرفها عما يقتضيه ظاهر الحديث والتوفيق بينهما بهذا الوجه بقوله سبحانه ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين
فقالوا ان كان هذا الاقرار عن اضطرار حيث كوشفوا بحقيقة الامر وشاهدوه عين اليقين فلهم يوم القيمة ان يقولوا
شهدنا يومئذ فلما زال عنا علم الضرورة ووكلنا الى ارائنا كان منا من اصاب ومنا من اخطأ وان كان عن استدلال
ولكنهم عصموا عنده من الخطأ فلهم ايضا ان يقولوا ايدنا يوم الاقرار بتوفيق وعصمة وحرمناهما من بعد ولو امددنا بهما
ابدا لكانت شهادتنا في كل حين كشهادتنا في اليوم الاول فقد تبين ان الميثاق ما ركب الله فيهم من العقول واتاهم
من البصائر لانها هي الحجة الباقية المانعة لهم عن قولهم انا كنا عن هذا غافلين لان الله تعالى جعل هذا الاقرار والتمكن
من معرفة ربوبيته ووحدانيته حجة عليهم في الاشراك كما جعل بعث الرسول حجة عليهم في الايمان بما اخبروا عنه من الغيوب
والى هذا اشار المص بقوله في تأويل الاية بما ذكر لزم ان لا يكونوا محجوبين يوم القيمة وقد كاب باختيار كل من الشقيين ودفع المحذور
اما الاول فبان يقال اذ قالوا اشهدنا يومئذ فلما زال علم الضرورة ووكلنا الى ارائنا كان كذا نادي ايها الكذابون
متى وكلتم الى ارائكم الم نرسل رسلنا تترى ليوقظوكم عن سنة الغفلة واما الثاني فبان يقال ان هذا مشترك الالزام
فانه اذا قيل لهم الم نمنحكم العقول والبصائر فلهم ان يقولوا فاذ حرمنا اللطف والتوفيق فاي منفعة لنا في العقل
والبصيرة ورد ايضا ما ذكروه في تأويل الحديث بان آخره المنقول عن ائمة الحديث ينافي هذا التأويل وهو قوله ثم
ثم اعادهم جميعا في صلبه فاهل القبور محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء ويأبى
هذا التأويل الحديث الصحيح الذي رواه ابن عباس رضي الله عنه وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اخذ الله الميثاق من ظهر
آدم بنعمان يعني واديا بجنب عرفة فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنثرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلا
قال الست بربكم قالوا بلى شهدنا الاية ولا يخفى ان ذلك التأويل مما لا يحتمله هذا الحديث وما قالوا من ان هذه

قوله اما الاول فبان يقال اه الظاهر ان المراد انهم يوم القيمة
ان يقولوا وكلنا الى ارائنا بزوال علم الضرورة المبني على كشف
حقيقة الامر وشهوده عين اليقين فلا يرفع
المذكور المحذور
للعلامة التفتازاني

قوله واما الثاني فبان يقال اه او كان المراد انهم يوم القيمة
ان يقولوا ايدنا يوم الاقرار بتوفيق وعصمة عن الخطأ
في الاستدلال بطريق عدم خلق القدرة على الخطأ في ذلك
اليوم وحرمنا هما فيما بعد لا يكون مشترك الالزام الا
بانا نثبت خلق القدرة على الخطأ في ذلك اليوم كما في هذا
اليوم
للعلامة التفتازاني

قوله الاحاديث
الحديث ... بان اوله للتنزيه الائمة
المعتزلة ... التأويل ... الخبر
التأويل الالزم
للعلامة التفتازاني

قوله ولا يخفى ان ذلك التأويل مما لا يحتمله هذا الحديث
الكلام فيه ... الاول
للعلامة التفتازاني

من جملة الاحاد وتلا يترك ظاهر الكتاب بمثلها فلم يرض به اصحاب الحديث ولهذا حملوا المقاولة في الآية على حقيقتها
ثم تحملوا في التوفيق بينهما فقالوا ليس معنى الحديث انه اخرج الكل من ظهر آدم ابتداء بل المراد انه اخرج من ظهره
ابناءه الصلبية ثم من ظهورهم ابناءهم الصلبية وهكذا الى ما شاء الله على نحو ما يتوالد الابناء من الآباء
الا انه نسب اخراج الكل اليه لانه بنيه مخرجون من ظهره فالمخرج من ظهورهم مخرج من ظهره فلم يتعلق غرض
في الحديث بذكر الوسائط لكونه مسوقا لبيان حال الفريقين اجمالا بخلاف الآية الكريمة فانها لما كانت
للاحتجاج على الكفرة وبيان ان اعتذارهم في اسناد الشرك الى آبائهم فاسد اقتضى الحال ان يبين
اخراج كل واحد منهم الى ظهر ابيه من غير تعرض لاخراج الابناء الصلبية لآدم من ظهره فان قيل كيف يلزم الحجة
ولا احد يذكر ذلك الميثاق اجيب بان النسيان وعدم الحفظ لا يسقط الاحتجاج بعد اخبار المخبر الصادق
به ومن الغرائب ما قيل ههنا اشكال وهو انه اذا حمل الآية على المعنى الحقيقي كما ذهب اهل الحديث
فما فائدة السؤال والله اعلم بان الذرية عالمون بانه تعالى ربهم وعلم الله تعالى انهم عالمون ثم اجاب عنه
بان الفائدة اظهار كمال القدرة لمن حضر من الملائكة او اشهاد الملائكة واقول واي فائدة يطلب هذا القائل
بعد ما قال تعالى كراهة ان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين الآية ثم ان العلامة الشيرازي ذكر في التوفيق
بينهما كلاما ارتضاه الفحول وتلقوه بالقبول وحاصله ان جواب النبي عليه السلام حين ما سئل عن الآية
من قبيل اسلوب الحكيم على منوال قوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين الآية
سألوا عن بيان ما ينفقونه واجيبوا ببيان المعرف وضمن بيان ما ينفقونه فكذا ههنا سئل عن بيان
الميثاق الحالي فاجيب ببيان الميثاق المقالي على الطف وجه وبيانه ان الله تعالى له ميثاقان مع بني آدم احدهما
يهتدي اليه العقول من نصب الادلة الباعثة على الاعتراف الحالي وثانيهما المقالي الذي لا يهتدي اليه
العقل بل يتوقف على توقيف واقف على احوال العباد من الازل الى الابد كالانبياء عليهم السلام فاراد
النبي صلى الله عليه وسلم ان يعلم الامة ويخبرهم عن وراء الميثاق الذي تهتدون اليه بعقولكم ميثاقا آخر ازليا
فقال ما قال من مسح ظهر آدم في الازل واخراج الذرية ليعرف منه ان هذا النسل الذي يخرج في لا يزال
من اصلاب بني آدم هو الذر الذي اخرج من الازل من صلب آدم واخذ منه الميثاق المقالي الازلي كما اخذ
منهم فيما لا يزال بالتدريج حين اخرجوا الميثاق الحالي اللايزالي واقول لا بد ان يراد بالازل في كلام العلامة
ابتداء خلق آدم لا ما يرادف القدم والا لزم قدم الذر المخرج من ظهره في الازل بل قدم آدم ايضا ويلزم
التدافع ايضا بين قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى وبين الاثر المشهور وهو كان الله ولم يكن معه شيء
وقال استادنا العلامة مولانا حسين الخلخالي اسكنه الله في المقام العالي في دفع هذا التدافع ان المخرجون
هم الصور العلمية القديمة التي هي مهيات الاشياء وحقايقها ويسمونها بالاعيان الثابتة وليست
تلك الصور موجودة في الخارج فلا يتعلق بها بحسب هذا الوجود جعل بل هي في ذواتها محتاجة الى جاعلها
تلك الصور بكونها صادرة عنه تعالى بالفيض الاقدس فهي شئونات واعتبارات للذات الاحدية
وجوابهم بقولهم بلى انما هو بلسان استعداداتهم الازلية لا بالالسنة التي هي بعد تحققها في الخارج انتهى

قوله فلم يرض به اصحاب الحديث لانه لا تساعده الاصول
ترك ظاهر الكتاب بما هو ليس بقطعي الدلالة
بل ظني الدلالة للعلامة المسعاري

كازروني

قوله واجيب بان النسيان الخ هذا الجواب انما يتم
لو كان اخبار المخبر الصادق على ظاهره اما اذا لم يحمل
على ظاهره لكونه بظاهره خلاف ما يقتضيه ظاهر الكتاب
وضرورة العقل فلا يتم للعلامة المسعاري

قوله واي فائدة الخ كلام المجيب مبني على عدم حصول هذه
الفائدة بناء على عدم تذكر احد من افراد المكلفين
ذلك الميثاق للعلامة المسعاري

ثم من ههنا ينقدح وجه آخر للتوفيق بين الآية والحديث وهو ان المراد بالذرية المستخرجة من ظهر آدم وبنيه هو الصور
العلمية والاعيان الثابتة وان المراد باستخراجها هو تجلي الذات الاحدي وظهوره فيها وان نسبة الاخراج من
الى ظهورهم باعتبار ان تلك الصور اذا وجدت في الاعيان كانت عينهم وان هذه المقاولة حالية استعدادية
ازلية لا قالية لا يزالية حادثة وهذا هو المراد مما نقل في الحقايق السلمي عن سهل حيث قال اوجدهم لديه في كونه الازل
ثم دعاهم واجابوا سراعا وعرفهم نفسه حين لم يكونوا الا صورة الانسية ثم اخرجهم بمشيئته خلقا واودعهم في صلب آدم
فقال واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم فاخبر انه خاطبهم وهم غير موجودين الا بوجوده لهم اذ كانوا واجدين
للحق في غير وجودهم لانفسهم وكان الحق بالحق في ذلك موجودا انتهى ثم ان ههنا قصة غريبة وهي ان المعتزلة قدحوا
في صحة الحديث المروي بمقدمات عقلية مبنية على قواعد فلسفية على ما هو دأبهم في امثال هذه المطالب ولهذا لقبوا
بمخانيث الفلاسفة فقالوا اولا ان اخذ الميثاق لا يكون الا من العاقل فوجب ان يتذكر الانسان في هذا العالم
ذلك الميثاق اذ لا يجوز للعاقل الا ان ينسى مثل هذه الواقعة العظيمة نسيا كليا وجوابه ان العلم بالاحوال الماضية
انما هو بخلق الله تعالى فجاز ان لا يخلقه وثانيا بان تلك الذريات المأخوذة من ظهر آدم لا بد ان يكون لكل واحد منها
قدر من البنية حتى يحصل فيها العلم والفهم ومجموع تلك الذريات لا يكون من عرصة الدنيا فيمتنع حصولها باسرها في صلب آدم
وجوابه انه مبني على كون الحيوة مشروطة بالبنية المخصوصة كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة والبرهان قائم على بطلانه كما تقرر
في الكلام فيجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى على ان الحق هو ان الانسان عبارة عن النفس
الناطقة فهو جوهر غير متحيز ولا حال فيه وثالثا ان فائدة اخذ الميثاق هي ان يكون حجة عليهم فاذا لم يتذكروه لا يكون حجة
والجواب انهم ذكروا وان لم يتذكروا قال الله تعالى فذكرهم بايام الله قال بعضهم اي بايام ميثاقه كيف وهذه الآية
ايضا اي قوله تعالى واذ اخذ ربك الآية تذكير للمتذكر ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر • تمت الرسالة
للفاضل الكامل صدر الدين زاده
رحمه الله عليه • رحمة واسعة

قوله وجوابه ان العلم بالاحوال الماضية الخ

قوله على ان الحق هو الخ

قوله ذكروا وان لم يتذكروا الخ

سورة الانفال

قال في قوله تعالى قل الانفال لله والرسول يقسمها رسول الله بينهم على السواء اقول يخالف لما ذكره الزمخشري في آل عمران من ان الغنائم لم يقسم يوم بدر وقال في هذه الآية وقتلت به سعيد بن العاص اقول قال شهاب بن حجر نقلا عن ابي عبيد والصواب العاص بن سعيد ثم قال وفي عبارة الكشاف فقتلت به سعيد بن العاص والعرب لا يقولوا او قتلت به وانما قالوا وقتل به اي بالبناء على المفعول قال في قوله تعالى اذ تستغيثون ربكم الخ بدل من اذ يعدكم او متعلق بقوله ليحق الحق اعترض عليه بان قوله ليحق الحق مستقبل لكونه منصوبا باضمار ان والظرف لما مضى فكيف يستعمل المستقبل في الماضي قلت لما اضمر ان المصدرية في ليحق لم يعتبر فيه معنى الفعل فكانه خلص للمصدرية قال نظر الى المشركين وهم الف والى الصحابة وهم ثلثمائة اقول قد مر في آل عمران وهم قريب الف والصحابة وهم ثلثمائة وبضعة عشر قال في قوله تعالى ويذهب عنكم رجز الشيطان يعني الجنابة اقول فيه شبه تكرار لانه فسر قوله ليطهركم به بالحدث والجنابة قال في قوله تعالى فان الله شديد العقاب او وعيد بما اعد لهم في الآخرة اقول الانسب قوله وان للكافرين عذاب النار يعني عناده قال في قوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة على ان قوله لا تصيبن اما جواب الامر اقول قيل هذا ليس بجواب للامر بل هو جواب لشرط مقدر اذ لا يستقيم ان يقال ان تتقوا لا تصيب بل هو مقدار اي ان اصابتكم لا تصيبن الظالمين منكم خاصة فان قيل هذا ناقض جزاء الشرط والجزاء الذي تضمنها الامر وجوابه قلنا الشرط الذي قدروه في مثل هذا التركيب يجب ان يكون ما دل عليه لفظ الامر المذكور وفيه تأمل قال في قوله تعالى ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين واسناد امثال هذا مما يحسن للمزاوجة ولا يجوز اطلاقها ابتداء اقول قيل ينقضه قوله تعالى افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون وقلت المكر هناك مستعار من استدراج العبد واخذه من حيث لا يحتسب والمكر الممنوع اطلاقه عليه تعالى ما كان على معناه الحقيقي قال في قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم الخ او فرضه على معنى لو استغفروا لم يعذبوا اقول لا يجب ان يكون بيانا لما كان الموجب لا فيها لم وقد قال انه بيان له اللهم الا ان يتكلف فتدبر قال في قوله تعالى واذ زين لهم الشيطان اعمالهم الخ بان وسوس اليهم اقول ضعف هذا الا قوله تعالى واني جار لكم ليس مما يليق بالوسوسة قلت قول المصنف او حصرهم ان اتباعهم اياه الاشارة الى دفع هذا فتامل قال في قوله تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد فان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب الخ اقول وفيه نظر لانه يخالف ما ذكره في سورة آل عمران في تفسير قوله تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد وسببيته للثواب من حيث ان نفي الظلم يستلزم العدل المقتضي اثابة المحسن ومعاقبة المسيء والجواب ان المراد بما ذكره في آل عمران ما يكون ظلما عند العباد كما مر قال في قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا لان ان المصدرية لا تحذف اقول اما في نحو قولك وحسبتك تكرمني فهو لتقديرها حذف قال في قوله تعالى لا تعلمونهم الله يعلمهم الخ يوم فهم اقول في قوله تعالى يا ايها النبي

النبي حسبك ومن اتبعك من المؤمنين وقيل اسلم مع النبي عليه السلام ثلثة وثلثون رجلا وست نسوة ثم اسلم عمر فنزلت اقول السورة مدنية واسلام عمر كان في مكة الا انه يقال الآية مكية جعلت في سورة مدنية وفيه نظر قال في قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله الخ او بالجر عطفا على المكني عند الكوفيين اقول قد ضعف العطف على الضمير المجرور في قوله تعالى تساءلون به والارحام كما هو قراءة حمزة فان قلت هذا على مذهب الكوفيين قلت حمزة ايضا كوفي فتامل

للمولى الفاضل علي بن محمد الورد

الشهير بام ولد زاده عليه الرحمة

قال الله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم تمسك بهذه الآية جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج على ما ذهبوا اليه من ان الايمان مجموع الامور الثلثة التصديق والاقرار والعمل بموجبه خلافا للحنفية والاشاعرة فان العمل غير داخل فيه عندهم الا انه لا بد من انضمام الاقرار اليه للتمكن منه عند الاولين لكنه ركن يحتمل السقوط بعذر كالاكراه وعند الآخرين خارج يعتبر لاجراء الاحكام وتمسك بهذه الآية ايضا الشافعية على جواز الاستثناء في الايمان بان يقول انا مؤمن ان شاء الله خلافا للحنفية فانه شك في الايمان وهو كفر وجه التمسك الاول ان الآية ناطقة بزيادة الايمان والتصديق لا يقبل الزيادة والنقصان فاذن العمل داخل فيزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ووجه التمسك الثاني ان الله تعالى ذكر اولا من اعمالهم الحسنة اعمال القلوب من الخشية والاخلاص والتوكل ثم عقب باعمال الجوارح من الصلوة والصدقة ثم رتب عليها انهم هم المؤمنون حقا وان لهم درجات من الجنة وتعقيب المشار اليه بالاوصاف يدل على انها علة لما يرد بعده من الحكم فلو صح القطع بالايمان لصح القطع بالجنان والتالي باطل بالاجماع على انه لا يجوز القطع بكون احد من اهل الجنة سوى العشرة المبشرة فمن قال اني مؤمن حقا لا بد له ان يقول اني من اهل الجنة وان لي درجات عند الله هذا وقد ترى تعلق وجهك فينا فلنورد لك في المسئلتين تحقيقات ترضاها فول وجهك شطرها والق السمع وانت شهيد لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فنقول الحق في مسئلة الايمان ان الايمان هو التصديق اليقيني والمراد بالزيادة في الآية ما هو بحسب الكيف لا الكم فان اليقين له مراتب متفاوتة شدة وضعفا ادناها مرتبة علم اليقين واعلاها حق اليقين واوسطها عين اليقين ومثلوا في بيان الفرق بينها بان مشاهدة كل ما يرى بواسطة نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين وتأثير النار فيما تصل اليه بمحو هويته وتصييره نارا كالحديدة المحماة بمثابة حق اليقين فيقين اهل الاستدلال والبرهان من قبيل علم اليقين واما يقين اصحاب الكشف والعيان كالانبياء والاولياء فمن قبيل العين او الحق على حسب طبقاتهم وتفاوت درجاتهم على ان لعلم اليقين ايضا مراتب متفاوتة قوة وضعفا وتحقيقه ان الايمان له وجود عيني اصلي ووجود ذهني ظلي ووجود في العبادة ولا شك ان الوجود الاصيل لكل شيء هو منشأ ترتب الآثار

ما به الوجود الخارجي للايمان

ثم الوجود الاصلي للايمان هو حصول المعارف الالهية بنفسها في القلب وأما تصورها فانه وجود ظلي ومن ثم
الاتصاف بهو الاول لا الثاني فان من تصور الايمان لا يصير مؤمنا كما ان من تصور الكفر لا يكون كافرا
ثم ان الصور العلمية انوار فايضة من المبدأ الفياض افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فاذن
حقيقة الايمان نور حاصل للقلب بسبب ارتفاع الحجاب بينه وبين الحق وهذا النور قابل للاشتداد والنقصان
فكلما ارتفع الحجاب بهداية الله وتوفيقه ازداد النور وتكامل الى ان ينبسط في زوايا القلب فينشرح
الصدر ويطلع على حقائق الاشياء وينكشف له الغيوب ويعرف كل شيء على ما هو عليه فيظهر له صدق النبي عليه السلام
في جميع ما اخبر عنه فينبعث من قلبه داعية العمل بكل مأمور والاجتناب عن كل محذور فينضاف الى نور
معرفته انوار الاعمال الصالحة والاخلاق الفاضلة فترى المؤمنين والمؤمنات يوم القيمة يسعى نورهم بين ايديهم
وبايمانهم ويقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم فيقال لهم ارجعوا وراءكم
فالتمسوا نورا فالايمان كشجرة طيبة اصلها ثابت في ارض القلب وفرعها في السماء تنمو وتنبت وتزيد
في اقطارها بتخليتها عن الرذايل وتسقيها بماء ينابيع الاخلاق الحسنة والاعمال الصالحة واليه الاشارة بقوله تعالى
اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه واما الوجود الذهني للايمان فهو ملاحظة المؤمن للتصديق القلبي

بيان الوجود الذهني للايمان

وما يتبعه من الانوار والمعارف ومطالعته له ولمواقعه واما الوجود اللفظي فشهادة ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله ولا يخفى ان مجرد الوجود الذهني وكذا مجرد التلفظ بكلمة الشهادة من غير ان يحصل عين الايمان
والنور المذكور لا يفيد كما لا يفيد للعطشان تصور الماء البارد ولا التلفظ به بل مجردهما لا يصير الانسان
مؤمنا فان المؤمن هو من اتصف بالايمان بان حصل فيه الايمان بذاته لا من تصوره وحصل فيه صورته كما ان الصحيح
من حصل فيه صفة الصحة لا من تصورها وان القلب المريض بتصور الصحة صحيحا ولا يصير الفقير بتصور الغناء
غنيا ثم ان التعبير عما في الضمير لما لم يتيسر الا بواسطة النطق المفصح عن كل خفي كان التلفظ بكلمة الشهادة
وعدم التلفظ بها مدخل عظيم في الحكم بايمان المرء وكونه صحيح حصول ذلك وما يتخلل في سلكه من العلامات هذا ما هو التحقيق
في هذه المسألة فحان ان نشرع في تحقيق مسألة الاستثناء في الايمان فنقول وبالله التوفيق ذهب الامام ابو حنيفة

الاستثناء في الايمان

رضي الله عنه الى ان الايمان لما كان عبارة عن التصديق وهو امر معلوم الحد والحقيقة لم يتصور الشك فيه
لانه ان حصل هذا التصديق بتمامه فهو مؤمن قطعا وجزما والا فهو كافر قطعا ونظيره هذا الجسم الابيض فانه
بعد حصول البياض فيه لا يمكن الشك في كونه ابيض فهو ابيض قطعا فكذا ما نحن فيه لا يقال يجوز ان لا يحصل له
التصديق ولا يكون له علم بذلك فيشك فيه لانا نقول قد تقرر ان من علم شيئا فهو بحيث اذا راجع الى وجدانه
علم انه يعلم ذلك الشيء فمن راجع الى نفسه ولم يعلم انه مصدق للنبي عليه الصلوة والسلام فيما جاء به وشك فيه
فهو ليس بمصدق فيكون كافرا ثم ان الايمان له لوازم كالسعادة واستحقاق الجنة والدرجات عند الله تعالى
فحصول الايمان فيه يستلزم حصول لوازمه لامتناع انفكاك اللازم عن الملزوم فمن حصل فيه الايمان يصح

تمثيل لطيف

ان يقول انا مؤمن حقا وسعيد ومن اهل الجنة ومستحق للدرجات عند ربي كما ان الجسم اذا صار ابيض صار
مفرقا للبصر لكونه لازما للبياض نعم يمكن ان يزول الايمان عن الشخص فيزول اللوازم ايضا فيصير كافرا وشقيا ومن اهل

قوله [illegible] الاشارة الى [illegible] عند الشافعية [illegible]

ومن اهل النار ومستحقا للدركات كما ان الابيض اذا صار اسود فانه كما يزول عنه البياض يزول اللازم اعني تفريق البصر فيكون اسود
وقابضا للبصر فعلى هذا يتبدل السعادة بالشقاوة فالسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد ويصح ايضا الحكم بكونه مؤمنا
في علم الله لكون الاشياء الواقعة معلومة له كما يدل عليه عبارة الامام الاعظم في الفقه الاكبر حيث قال ولا خلقهم مؤمنا
ولا كافرا ولكنه خلقهم اشخاصا والكفر والايمان فعل العباد ويعلم الله من يكفر في حال كونه كافرا فاذا امن بعد ذلك
علمه مؤمنا في حال ايمانه من غير ان يتغير علمه وصفته هذا واما الشافعية والمحدثون والاشاعرة فقد ذهبوا الى جواز
الاستثناء في الايمان وان السعادة والشقاوة لا يتبدلان وان المدار على الخاتمة فالمؤمن من ختم على الايمان
فالسعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطنها والخاتمة على وفق الفاتحة فلما لم يكن الخاتمة معلومة ولم يحصل لاحد
الجزم بايمانه عند الموت صح الاستثناء ورد هذا التوجيه بان الخوف من سوء العاقبة مذهب جميع اهل السنة
والمخالف فيه ليس الا المعتزلة فيكون النزاع بين الفريقين لفظيا وليس كذلك فان النزاع في الايمان الحالي هل هو
مقطوع به ام مشكوك ونقل في كتاب الحجة عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قيل له هذا يزعم انه مؤمن قال سلوه
اني الجنة هو ام في النار فسألوه فقال الله اعلم فقال له ابن مسعود فهلا وكلت الاولى كما وكلت الاخرى وبعضهم
وجه كلامهم بان مرادهم الاستثناء على سبيل التبرك كما في قوله انا ان شاء الله بكم لاحقون في كلام المقابر مع كون اللحوق
مقطوعا ورد هذا ايضا بان المراد باللحوق ليس مجرد اللحوق في صفة الموت بل المراد اللحوق في المكان والدرجة
على ان اللحوق مستقبل وهو من حيث انه مستقبل يحتمل الطرفين فللاستثناء فيه وجه بخلاف انا مؤمن فانه حال والاستثناء
فيه غير معقول المعنى ولو كان على سبيل التبرك فان من قال انا حي ان شاء الله ولو كان تبركا يكون اضحوكة للناظرين
ومسخرة للساخرين فان قلت قد طال الكلام في تحقيق المقام قلت لا تصعر خدك ولا تضجر قلبك فان المطلب
عال وصعب المنال نشب نشب فان القناة التي حيث رفعتها تنمو وتثبت انبوبا فاعلم ان هذا
الاختلاف متفرع على اختلاف آخر وهو ان جمعا من الحكماء كارسطو واتباعه ذهبوا الى ان النفوس البشرية
متشابهة وان الاختلاف انما هو بالصفات والملكات بحسب العوارض والادوات ويشير قوله تعالى كان الناس
امة واحدة فبعث الله النبيين الآية وقوله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن
لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون وحديث ما من مولود الا يولد على الفطرة ايضا ناظر
الى هذا واختار الائمة الحنفية هذا المذهب كما يدل عليه العبارة المنقولة عن الامام في الفقه الاكبر حيث قال
ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا بل خلقهم اشخاصا وذهب بعض الحكماء الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته
انواع مختلفة قيل ويشبه ان يكون قوله عليه الصلوة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة
وقوله عليه الصلوة والسلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف والى هذا يشير قوله تعالى
ايضا ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين واختار الشافعية والمحدثون هذا
المذهب فعلى هذا كما ان الشيء قد يقتضي بطبعه امرا وبواسطة قوة غريبة عرضية امرا آخر يخالفه بحيث
اذا زال ما بالعرض عاد بطبعه الى مقتضاه كالحجر المرمي الى الفوق المقتضي بطبيعته السفل فانه يتصاعد الى ان يزول
عنه الميل المصعد المستفاد من الخارج ثم يعود بطبعه الى السفل كذلك النفوس على تقدير اختلافها يكون مقتضى بعضها

تبدل السعادة بالشقاوة والشقاوة بالسعادة

قوله والكفر والايمان فعل العباد يعني انهما بكسبهما وصرف ارادتهما الجزئية لا انهما بايجادهما وخلقهما لانه لا خالق سوى الله تعالى عندنا منه

سلامح

الايمان وان عرض له الكفر بواسطة امور خارجية كمصاحبة الاشرار وتقليد الآباء واتباع الرسوم والعادات
ويكون مقتضيا للبعض الكفر وان عرض له الايمان فيعود الكل بالآخرة الى مقتضى فطرته لان ما بالذات لا يزول
ولا يختلف ولا يتخلف فكل ميسر لما خلق له فالايمان منه ما هو فطري ومنه ما هو غير فطري فالشخص وان كان جازما
بانه مؤمن لكنه غير جازم بان ايمانه فطري ام عارض فالاستثناء يعود الى هذا فهم اعتبروا الايمان الفطري
المنبعث عن الذات وجوزوا الاستثناء واما على تقرير التشابه كما اختاره الائمة الحنفية فلا يتصور هناك
فطري وعارضي بل العبرة الى اختيار العبد وكسبه فان اختار الايمان فهو مؤمن جزما وان اختار الكفر فهو كافر جزما
كما يدل عليه عبارة الفقه الاكبر حيث قال فالكفر والايمان فعل العبد الخ نعم هل يستمر على هذا الايمان ويختم عليه وهو معنى
حسن الخاتمة فليس بمجزوم به لاحد بالاتفاق وليس النزاع فيه فان قلت قد جاء ولنثنا فاكثرت جدالنا ان الامر
ثابت علينا فبين لنا اي الفريقين خير مقاما واحسن تأويلا قلت عم يتساءلون عن النبأ العظيم والخطب
الجسيم فاستمعوا ما يتلى وخذوا بمجامع ما يلقى وهو ان النفوس لها نشآت متعددة جاءت في بعضها مختلفة
وفي بعضها متشابهة فان الله عز وجل خلقها اول مرة متشابهة ثم انشأها ثانية مختلفة كما ورد في الخبر ان الله خلق
الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأه ضل فان الخلق في ظلمة اشارة
الى النشأة الاولى وهي فيها متشابهة في ظلمة وقوله ثم رش عليهم من نوره اشارة الى النشأة الثانية وهي فيها
مختلفة ضال ومهتد ثم انشأها ثالثة في موطن الميثاق وهي فيها ايضا متشابهة كالنشأة الاولى فلهذا قالوا
باسرهم بلى كما ورد في الآية وفي الحديث ثم انهم يولدون على وفق هذا الميثاق كما ورد في الحديث كل مولود يولد
على فطرة الاسلام فابواه يهودانه وينصرانه وورد في حديث آخر ايضا اني خلقت عبادي حنفاء كلهم وانهم
اتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم ثم انهم يمتازون باختيارهم واكتسابهم على طبق النشأة الوسطى
قبل الميثاق كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة ولما ثبت ان هناك نشآت
ولكل نشأة حكم على حدة ارتفع ما يتوهم من التناقض والاختلافات بين الآيات بعضها ببعض وكذا بين الاحاديث
وكذا بينها وبين الآيات لان كلا منها حكاية نشأة من تلك النشآت حسبما يقتضيها المقام والاختلاف
بين الفريقين ايضا من هذا القبيل لان علماء الفريقين اصحاب فتوح وارباب مكاشفات والعوالم
مختلفة والمقامات متفاوتة فيفتح الله تعالى على كل قلب منهم بابا الى عالم يناسب استعداده ويلائم مشربه
فيتكلم على وفقه قد علم كل اناس مشربهم فاختلافهم عين الرحمة وهم متناسبون في الشرف كالحلقة المفرغة
دامت بركات انفاسهم الى يوم الدين وحشرنا الله في زمرة اتباعهم آمين هذا ما عندي في تحقيق المسئلتين
فان ردها الناظرون فسيقبلها الماهرون

تمت الرسالة الشريفة للفاضل الكامل المحقق صدر الدين

قال الله تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد قال صاحب الكشاف اي ذلك العذاب
بسببين بسبب كفركم ومعاصيكم وبان الله ليس بظلام للعبيد لان تعذيب الكفار من العدل كاثابة المؤمنين انتهى

انتهى وعن توجيه الآية على وجه يفيد وجوب تعذيب الكفار والعصاة على ما هو مذهب المعتزلة ووجه الافادة
ان التعذيب لما علق بنفي الظلم افاد انه لولا نفي الظلم بان كان ظالما لامكن ترك التعذيب لكنه غير ظالم فيمتنع تركه
فيجب والقاضي اشار الى الرد على الكشاف حيث قال وان الله ليس بظلام للعبيد عطف على ما للدلالة على ان سببيته
مقيدة بانضمامه اليه اذ لولاه لامكن ان يعذبهم بغير ذنوبهم لا ان لا يعذبهم بذنوبهم فان ترك التعذيب من مستحقه
ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب وتوضيحه ان الكلام جعل نفي الظلم سببا للتعذيب
كما فعله صاحب الكشاف لانه يستلزم ان يكون ترك التعذيب من مستحقه ظلما وليس كذلك بل سبب التعذيب من مستحقه
ظلما بل سبب التعذيب الذنوب المكسوبة لكن بملاحظة نفي الظلم عنه تعالى اذ لولاه بل كان ظالما لامكن التعذيب
بدون الذنب وهو ينافي السببية لما تقرر عندهم من انه يمتنع ان يكون الشيء مع السبب كهو لا معه لانه امكن
ترك التعذيب بذنوبهم على ما زعمه لان ترك تعذيب المذنب ليس بظلم لا عقلا ولا شرعا وبما قررنا اندفع ما قيل
من انه ليس بسديد لان امكان تعذيبه تعالى لعبيده بغير ذنب بل وقوعه لا ينافي كون تعذيب هؤلاء الكفرة المعينة
بسبب ذنوبهم حتى يحتاج الى اعتبار عدم معه نعم لو كان المدعى كون جميع تعذيباته تعالى بسبب ذنوب المعذبين لاحتيج
الى ذلك انتهى ووجه الاندفاع انه قد ظهر ان امكان التعذيب بدون الذنب لا ينافي سببية الذنب بكيف
يكون الذنب سببا لتعذيب هؤلاء الكفرة ثم يتخلف وجوده مع السبب وهو لا يستلزم السببية على ما تقرر
في محله على ان كون جميع تعذيباته تعالى لسبب الذنب الالم تكن هو المدعى لكنه موقوف عليه لما هو المدعى لاشتراط الكلية
الكبرى فان المدعى كون تعذيبه تعالى لهؤلاء الكفرة بسبب ذنوبهم فينتظم الدليل هكذا تعذيب هؤلاء الكفرة تعذيب من الله تعالى
وكل تعذيب من الله تعالى بسبب ذنوب المعذبين حتى ينتج ان تعذيبه تعالى اياهم بسبب ذنوبهم نعم يحصل الرد على الكشاف
ان نفي الظلم ليس سببا مستقلا للتعذيب كما زعمه فلا يتم ما بناه عليه من وجوب التعذيب بل يصح السببية فاذا
فهو علة لعلية العلة لا علة اولى فان قلت هذا مناف لما اسلفه في سورة آل عمران حيث جعل هناك نفي الظلم
سببا وقال في سببيته من حيث ان نفي الظلم يستلزم العدل المقتضي لاثابة المحسن ومعاقبة المسيء فالكل مؤاخذ بما كسبت
يراه قلت لم يجعل هناك نفس نفي الظلم سببا بل معناه المجازي اعني العدل اللازم له كانه قيل وان الله عادل صرح به
في الكشاف فالذي نفى عنه السببية في سورة الانفال هو المعنى الحقيقي لنفي الظلم والذي اثبت له السببية في سورة
آل عمران هو المعنى المجازي له فلا يتوارد النفي والاثبات على شيء واحد فاشار في الموضعين الى التوجيهين في كل موضع
الى توجيه غير الآخر باعتبار المعنيين ومن لم يتفطن بهذه الدقيقة اعترض عليه هناك بان فساده ظاهر فان ترك
التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب حسبما ذكره القائل في سورة
الانفال انتهى نعم للقائل ان يقول ان صاحب الكشاف ايضا اراد بنفي الظلم حيث جعله سببا للعدل اللازم له كيف
وقد صرح في سورة آل عمران بان معنى كونه غير ظلام للعبيد انه عادل عليهم واشار اليه في سورة الانفال ايضا حيث قال
لان تعذيب الكفار من العدل فبه يحصل توجيه الآية على مذهبه لان العدل واجب عندهم فيجب التعذيب فلا يتم رد القاضي
عليه لابتنائه على جعل نفي الظلم سببا فان قلت لا نسلم ان نفي الظلم يستلزم العدل لانهم صرحوا بانه يقال لا عادل ولا جائر
لمن اتصف بحالة متوسطة بينهما قلت العدل هو المتوسط بين الظلم والانظلام على ما صرحوا به فالمنظلم لا عادل

ولا جائز فاذا لم يكن الله ظالما يستحيل ان يكون متظلما فيكون عادلا لان مراده ان نفي الظلم عنه تعالى يستلزم العدل فان قلت
اليس القول باقتضاء العدل اثابة المحسن وعقابة المسيء مخالفا لمذهب اهل السنة وقولا بوجوب الاثابة والعقاب
على الله على ما هو مذهب المعتزلة قلت فرق بين الاستلزام والاقتضاء فان الاستلزام لكونه عبارة عن امتناع
الانفكاك يمتنع فيه وجود الملزوم بدون اللازم بخلاف الاقتضاء فانه يمكن وجود المقتضي بدون مقتضاه فلذا عدل
الفاضل في العدل عن الاستلزام الى الاقتضاء حيث لم يقل نفي الظلم يستلزم العدل المستلزم للاثابة بل قال يستلزم العدل
المقتضي لها كيف والعدل لا يجب على الله لانه يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فلو وجب لم يمكن ان يجامع
قبول التوبة والعفو فاذا لم يكن العدل واجبا فما ظنك بمقتضاه كما ان الكتابة يقتضي حركة الاصابع الا ان الكتابة
لا تجب على الكاتب حتى يجب عليه ان يحرك اصابعه فان قلت يرد على قوله فان ترك التعذيب عن مستحقه ليس بظلم
انه اذا لم يكن ظلما كان عدلا واذا كان عدلا كان مقتضيا للاثابة والعقاب فينتج ان ترك التعذيب عن مستحقه
اذا لم يكن ظلما كان مقتضيا لتعذيب المستحق وهو سفسطة ظاهرة قلت لا يلزم من عدم كونه ظلما كونه عدلا
فان زيدا ليس ظلما ولا يلزم منه كونه عدلا والسر فيه ان عدم اتصاف شيء باحد الضدين وان استلزم اتصافه
بالضد الآخر فيما لا واسطة بينهما الا ان عدم صدق احد الضدين وحمله بالمواطاة على شيء لا يستلزم صدق الضد
الآخر وحمله عليه بالمواطاة فان قلت قوله اذ لولاه لامكن ان يعذبهم بغير ذنوبهم يوهم ان التعذيب بغير ذنب
ظلم وهو مخالف للمذهب الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء
قلت هو ليس بظلم شرعا لانه ليس بتصرف في حق الغير لكنه ظلم عقلا لانه لا يستحسن العقل تعذيب غير المذنب
بخلاف ترك تعذيب المذنب اذ لا ظلم فيه لا شرعا ولا عقلا كما صرح به وفيه اشارة الى ما ذكرنا وبهذه التحقيقات
اندفعت الاعتراضات التي كنا اوردناها على هذا المقام في سالف الزمان في رسالة مفردة كما لا يخفى
على الناظر فيها فان قلت فما بالك تسأل تارة وتجيب اخرى قلت اما سمعت ان الجدل انما يجب بحفظ آداب
بهم وصفي حسبما يقتضيه المقام وتجر اليه الكلام • والحمد لله الملك العلام • كل ليال وايام •

للمولى الفاضل المحقق صدر الدين زاده

رحمه الله تعالى كل آن رحمة واسعة

بيان الفرق بين الاقتضاء والاستلزام

قال الله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون قد يستشكل في الآية الكريمة
بوجهين احدهما انها وردت على هيئة قياس اقتراني شرطي فينتج لو علم الله فيهم خيرا لتولوا وهذا محال
لان علم الله تعالى فيهم خيرا يوجب انقيادهم وعدم توليهم لوجوب كون علمه تعالى بالاشياء مطابقا لما عليه
الوجود في نفسه وثانيهما ان كلمة لو انما يستعمل في المشهور لبيان سببية انتفاء المقدم لانتفاء التالي
في الواقع بعد كون كلا الانتفائين معلوما للمخاطب فالشرطية الثانية تفيد انهم ما تولوا لانه تعالى ما اسمعهم
ولا شك ان انتفاء التولي خير وقد دلت الشرطية الاولى بمقتضى ذلك الاستعمال على انه لا خير فيهم فآخر الكلام
يناقض اوله والقاضي رحمه الله ذهب في تفسير الآية الى دفع كلا الاشكالين اما الاول فبتقييده مقدم الشرطية
الثانية بقوله وقد علم ان لا خير فيهم فاشار بذلك الى ان الاسماع الواقع تاليا في الاولى غير واقع مقدما في الثانية

العطف كما يكون على اللفظ يكون كذلك على المعنى وذلك
شائع كما في قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا الآية وذلك
ان المعطوف عليه قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم
في معنى ولا خير فيهم فعطف عليه قوله ولو اسمعهم لتولوا
على اعتبار هذا المعنى كما قرر هذا الاعتبار الدقيق
كمال باشا زاده

في الثانية فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون قياسا بل يكون الشرطية الثانية مقررة للسببية المفهومة من الاولى
لان مفهومها بمقتضى كلمة لو ان الله تعالى ما اسمعهم لعدم علمه تعالى فيهم خيرا اي لعدم الخير فيهم اذ لو كان فيهم خير لعلم الله لوجوب
علمه بما هو واقع فكان مظنة ان يخطر بالبال انه لم لا يجوز ان يسمعهم مع ذلك العلم لحكمة فلا يتم تلك السببية فقررها
بانه لو اسمعهم مع ذلك العلم لكان خارجا عن الحكمة وخاليا عن المصلحة لان فائدة الاسماع سماع تفهم وهو الانتفاع
وهم لا ينتفعون به واما الزام الحجة فيحصل بمجرد الاسماع لكن المراد ليس ذلك كما اشار اليه بقوله سماع تفهم واما الثاني
فاشار اليه بتفسير التولي بعدم الانتفاع به او الارتداد بعد التصديق والقبول وبيانه ان انتفاء التولي انما يكون خيرا
اذا كان التولي بمعنى الاعراض وعدم القبول ليكون انتفاؤه قبولا وهو خير لكن لا يمكن حمل التولي هاهنا على معنى الاعراض
لمكان قوله وهم معرضون فيجب ان يحمل اما على لازم معناه وهو عدم الانتفاع لانه يلزم الاعراض او على ملزومه وهو الارتداد
لانه يلزمه الاعراض فالمفهوم من الشرطية الثانية على التقدير الاول انه انتفى عدم انتفاعهم لانتفاء الاسماع لا يقال انتفاء
عدم الانتفاع يوجب الانتفاع لان عدم العدم ملزوم الوجود والانتفاع خير لانا نقول المراد بعدم الانتفاع كون الاسماع
عبثا وخارجا عن الحكمة وهو ليس بخير وعلى التقدير الثاني يكون المفهوم انه انتفى الارتداد بعد القبول لانتفاء الاسماع
ومرجعه الى انه لا اسماع فلا قبول ولا ارتداد فلا يتوهم ان انتفاء الارتداد ايضا خير لانه انما يكون خيرا بعد القبول وقد يجاب
عن الاشكالين معا بحمل كلمة لو هاهنا على معنى آخر غير المشهور وهو ان لا يقصد بيان استمرار الشيء ودوامه بتعليقه بابعد
النقيضين عنه كما في قوله عليه السلام في صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فيكون الشرطية الثانية ابتداء كلام
لافادة لزوم توليهم فتكون منفصلة عما قبلها لا يكون قياسا وتكون كلمة لو فيها بالمعنى المغاير لما هو المشهور ولم يلزم
الاشكال الثاني المبني على المعنى المشهور واختار صاحب الكشاف هذا التوجيه حيث قال في تفسير الآية لو علم الله في هؤلاء
الصم البكم خيرا اي انتفاعا باللطف لاسمعهم اللطف بهم حتى يسمعوا سماع المصدقين ولو اسمعهم لتولوا اي ولو لطف
بهم لما نفع فيهم اللطف فلذلك منعهم الطافه وقال السيد الشريف قدس سره وعلى هذا فالتولي عبارة عن عدم نفع
اللطف فيهم وعدم انتفاعهم به وهذا مستمر على تقديري الاسماع اي اللطف وعدمه ولما كان وجوب اللطف على الله
على تقدير العلم بنفعه مذهب المعتزلة لم يلتفت اليه القاضي رحمه الله وعدل عنه الى ما ترى تبعا للامام الرازي •
وقد يلزم كون الآية قياسا ويمنع استحالة النتيجة مستندا بان علم الله فيهم خيرا محال اذ لا خير فيهم فيجوز ان يستلزم
المحال محالا آخر ورد هذا بان لفظة لو لا يستعمل في فصيح الكلام في القياس الاقتراني وانما يستعمل في القياس الاستثنائي
المستثنى فيه نقيض التالي وانت تعلم ان هذا في الحقيقة رد لكونها قياسا واورد في الرد ان جواز استلزام المحال
لمحال آخر مشروط عند المحققين بعدم منافاة المحال اللازم للمحال الملزوم وهاهنا يتحقق المنافاة فان التولي ينافي
لعلم الله فيهم خيرا لاستلزامه كون علمه تعالى لا على ما عليه الشيء وقد حاول العلامة التفتازاني • دفع الاشكال الثاني
مع كون كلمة لو على اصله المشهور فقال انه لا يجوز ان يكون التولي منتفيا بسبب انتفاء الاسماع كما هو مقتضى لو
لان التولي هو الاعراض عن الشيء وعدم الانقياد له فعلى تقدير عدم اسماعهم ذلك الشيء لم يتحقق منهم التولي
والاعراض عنه ولم يلزم من هذا تحقق الانقياد له ورده المحقق الشريف بان بيان كون التولي منتفيا بسبب
انتفاء الاسماع يشتمل على امرين احدهما ان الاسماع سبب للتولي والثاني ان ذلك السبب منتف في الواقع

لانتفاء سببه فيه والامر الثاني اعني انتفاء التولي عنهم لا مدخل له في ذمهم وان هو مناسب لمقام المدح والتوبيخ
بخلاف دوام التولي ولزومه على تقدير الاسماع وعدمه ثم قال فان قلت اذا لم يكن اسماع لم يتصور تولي واعراض
فكيف يتصور استمراره على التقدير قلت التولي على ما ذكره صاحب الكشاف عبارة عن عدم نفع اللطف
فيهم وهذا مستمر على تقديري الاسماع اي اللطف وعدمه هذا خلاصة كلامه قدس سره **واقول**
والحاصل انه لا مساغ لكون التولي بمعنى الاعراض بما علمت فيجب حمله اما على ما ذكره صاحب الكشاف
او على ما ذكره القاضي وايا ما كان فلا يتم ما ذكره العلامة التفتازاني لابتنائه على كونه بمعنى الاعراض تم الكلام

للفاضل محمد ابي ... ابن صدر الدين
رحمه رب العالمين ... امان يا معالي

سورة التوبة

رب عبد قد استجارك مومنا ... فابلغه من خطاير جودك مامنا ... كي يسمع باذان الفؤاد بدايع اسرار كلامك
واوصل خير امانك ... سلام فهذا العبد في سلامك **وبعد** فقد التمس مني اعز الاحباب ان ارفع
عن عباده للمولى الهادي المجاب ... وما انا اعلى كلامه موضع الاشكال ثم وجه تلقاء حقيقة عنان المقال
والله غفر له ولمن دينه وما قال عند قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع
كلام الله وحتى سواء كان للغاية او التعليل متعلقة بما عندنا لا بقوله استجارك لانه يودي الى اعمال حتى
في المضمر وذلك مما لا يكاد يرتكب في غير ضرورة الشعر كذا قيل الا ان تعلق الاجارة بسماع كلام الله تعالى
باحد الوجهين يستلزم تعلق الاستجارة ايضا بذلك او بما في معناه من امور الدين وما روي
عن علي رضي الله عنه انه اتاه رجل من المشركين فقال ان اراد الرجل منا ان ياتي محمدا بعد انقضاء الاجل
لسماع كلام الله تعالى او لحاجة قتل قال لا لان الله تعالى يقول وان احد من المشركين استجارك فاجره الاية
فالمراد بما فيه من الحاجة هي الحاجة المتعلقة بالدين لا ما يعمها وغيرها من الحاجات الدنيوية كما ينبئ عنه
قوله ان ياتي محمدا فان من ياتيه عليه الصلوة والسلام انما ياتيه للامور المتعلقة بالدين انتهى المراد منه
واقول قوله لانه يودي الى مر يد انه لا يجوز ان يتنازع استجارك واجره في قوله حتى يسمع لانا لو اعملنا
الاول وعلقناه باستجارك لاقتضى باضمار جميع ما يحتاج اليه الثاني وهو اجره ويلزم منه ذكر حتى
ومجرورها وهو خاص بالضرورة فتعين التعلق باجره فامتنع كونه من باب التنازع **وقوله**
كذا قيل يفيد التبري منه بنسبته الى قائله وهو السماع ثم بين سبب التبري بقوله الا ان تعلق الاجارة
بسماع كلام الله تعالى يستلزم تعلق الاستجارة ايضا به وذلك لان جعل الاجارة مغياة او معللة
بالسماع يقتضي ان الاستجارة ايضا له او لما في معناه لينتظم الكلام اذ لو كان الامر الذي هو مطلوب
للمستجير المستقيم جعل سماع كلام الله تعالى غاية او علة للاجارة وفيه نظر فان القائل لا ينكر التعلق المعنوي

المعنوي المناسب لتقدير اللفظي في نظم الكلام بل يعترف به حيث قال يجوز من حيث المعنى ان يتعلق حتى بقوله استجارك
او بقوله فاجره او يجوز تقديره وان احد استجارك حتى يسمع كلام الله فاجره حتى يسمع كلام الله فيحمل كلامه عليه فلا يصح ما عيب
على التبري وههنا بحث وهو ان لزوم الاضمار الممتنع على تقدير اعمال الاول انما يعين اعمال الثاني فلا يخرج التركيب
من باب التنازع بل يؤول حينئذ الى الحذف فان تقدير اليضا ذكر مظهرا كما يستفاد من كلام نجم الائمة وغيره من المحققين
وقد ينكشف فيجعل قوله الا ان تعلق الاجارة الخ تحقيقا للمقام لا بيانا لموجب التبري ويكون ما اشرنا اليه من البحث
هو المقتضي للتبري ثم في كلام السمين اشكال فانه بعد ما منع التنازع كما مر قال ويكون في اعمال الثاني حذفه ويكون كقوله
فرحت وحزنت بزيد اي فرحت به ولو كان من اعمال الاول لم يحذفه من الثاني انتهى وهذا كما ترى ظاهر في كونه
من التنازع هذا وعلى قول المولى الهادي انما ياتيه للامور المتعلقة بالدين منع ظاهر ... والله سبحانه اعلم

للفاضل الكامل سري الدين
عليه رحمة رب العالمين

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى **وبعد** فقد قال سبحانه وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع
كلام الله فقيل حتى سواء كانت للغاية او للتعليل متعلقة بما عندنا لا بقوله استجارك لانه يودي الى اعمال حتى في المضمر
وذلك مما لا يكاد يرتكب في غير ضرورة الشعر كما في قوله ... فلا والله لا يلقى اناس ... فتى حتاك يا ابن ابي يزيد
ولا يحمل ذلك سوى القصد الى انه يلزم ان يكون التقدير وان احد من المشركين استجارك فاجره حتاه اي حتى
السمع وقال يقول ما تقدم توقف تمام قولك ان استامنك زيد لامر كذا فامنه على ان يقول لذلك الامر كما وقفنا
الاحتياج ولزوم التقدير ولكن ما الموجب لتقدير حتاه الممتنع في السعة والشعر ولم ترى ذلك الشعر الى الشذوذ
ولم لا يجوز ان يقدر لذلك او له او حتى يسمعه او غير ذلك مما في معناه ولقد قال ابو تمام كلام هكذا قبل مريدا
بالقائل الفاضل ابن العادل الا انه لم يتدبر فاخذه على خلاف ما صرح به فانا لم نجعل ذلك الا داعيا
لما اختاره في الشعر بالفعل القريب دون البعيد بل جعله علة لامتناع كون الاية الكريمة من باب التنازع
حيث قال لا يجوز ذلك عند الجمهور لامر لفظي من جهة الصناعة فانا لو جعلناه من باب التنازع واعملنا الاول
مثلا احتاج الثاني اليه مضمرا على ما تقرر فيلزم ان يكون حتى تجر المضمر وحتى لا تجره واما عند من يجيز ان تجر المضمر فلا يمتنع
ذلك عنده يعني لو كان هذا من باب التنازع للزم اثبات الممتنع عند الجمهور اعني اعمال حتى في المضمر ضرورة ان القائلين
باعمال الثاني يجوزون اعمال الاول المستدعي لذلك لا سيما على مذهب الكوفيين المبني على رجحان اعماله فليس هو من هذا الباب
لذلك المانع ومن جوز اعمالها فيه يصح ذلك عنده لعدم المحذور ولعلك تقول امتناع ذلك عنده ايضا لكون الاحتياج
معتبرا في الباب ولا احتياج فيما نحن فيه كما هو الظاهر عند نظرك الصحيح فاما اياك وان تقول ان القائل قد اعتبر
محل الكلام من هذا الباب ثم قال بعدم جواز اعمال الاول لذلك المحذور فان قولك هذا يستلزم القول بانه لا يعلم
ذلك الباب حكمه ولا بد من صيانة عرض المؤمنين ثم انه جوز كونها للغاية وقوله عز وعلا ثم ابلغه مامنه يابى
وما روي عن علي رضي الله عنه وجزائه الاعلى ليشهد ان كلا منهما يكونها للتعليل وبالجملة ذلك المنوال غاية السخافة

من مجموعة سري الدين المصري ... لواحد من الروم

قال الفاضل التفتازاني في قوله تعالى كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله الاية وخبر يكون كيف وقدم للاستفهام
او للمشركين او عند الله اقول يحتمل يكون ناقصة ولم يتعرض لاحتمال كونه تامة لان الاصل فيه ان يكون ناقصة
لكونها حقيقة فلا يعدل الى التامة الا لضرورة داعية مثل ان لا يوجد في الكلام ما يصلح ان يكون خبرا له كما في قوله تعالى
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وههنا ليس كذلك وما قيل ان الاولى ههنا ان يكون تامة لان في انكار ثبوت
العهد في نفسه من المبالغة ما ليس في انكار ثبوته للمشركين لان ثبوته الرابطي فرع ثبوته العيني فانتفاء الاصل
يوجب انتفاء الفرع راسا فغير صحيح لما تقرر ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل الخارجي
لاتصاف الاعيان بالاعتباريات والعدميات في الخارج حتى صرحوا بان زيد اعمى قضية خارجية مع انه
لا ثبوت عينا للعمى كيف وقد صرحوا بان ثبوت شيء لشيء انما يقتضي ثبوت المثبت له لا ثبوت الثابت
وقد بينوا اسره ايضا نعم ثبوت الشيء للشيء وان لم يقتض ثبوت الشيء الثابت في ظرف الاتصاف
لكنه يقتضي ثبوته في نفسه ولو في محل انتزاعه وقد حقق هذا ايضا في محله

للمولى الفاضل الكامل
ابن صدر الدين

قال صاحب الكشاف في قوله تعالى لقد نصركم الله في مواطن كثيرة الاية فان قلت كيف عطف الزمان على المكان
وهو يوم حنين على المواطن قلت معناه وموطن يوم حنين او في ايام مواطن كثيرة ويوم حنين ويجوز ان يراد
بالمواطن الوقت كمقتل الحسين على ان الواجب ان يكون يوم حنين منصوبا بفعل مضمر لا بهذا الظاهر وموجب
ذلك ان قوله اذ اعجبتكم بدل من يوم حنين فلو جعلت ناصبه هذا الظاهر لم يصح لان كثرتهم لم تعجبهم في جميع
تلك المواطن ولم يكونوا كثيرا في جميعها فبقي ان يكون ناصبه فعلا خاصا به الا اذا نصبت اذ باضمار
اذكر هذا كلامه قوله كيف عطف الزمان على المكان يعني ان الفعل يقتضي الفاعل والمفعول والمصدر والزمان
والمكان وغيرها فيها من غير ان يعطف بعضها على بعض مثلا لا يصح عطف المصدر على المفعول به ولا عطف المفعول به
على المصدر فكيف عطف الزمان ههنا وهو يوم حنين على المكان وهو مواطن مع انهما معمولا فعل واحد
وهو نصركم الملفوظ اجاب اولا بان هذا ليس من عطف الزمان على المكان بل انما هو عطف المكان على المكان
بحذف المضاف من المعطوف اي ومواطن يوم حنين او عطف الزمان على الزمان بحذف المضاف من المعطوف عليه
اي نصركم الله في ايام مواطن كثيرة او ازمان او يراد بالمواطن الوقت وعلى التقادير هو من عطف الخاص
على العام كقوله تعالى ورسله وجبريل وثانيا بان يوم حنين ليس معطوفا على مواطن بل على نصركم بتقدير الفعل
اي ونصركم يوم حنين ولا يجوز ان يكون معطوفا عليها لمانع اخر غير ما ذكره وهو انه لو كان معطوفا عليها على تقدير
جواز عطف الزمان على المكان او على تقدير حذف المضاف ليكون من عطف المكان على المكان او الزمان على الزمان
لزم ان يكون العامل فيه نصر المقيد بالمواطن وذلك يوجب ان يكون النصر الواقع في المواطن الكثيرة واقعا يوم
حنين وحينئذ وقع قوله اذ اعجبتكم كثرتكم بدلا من يوم حنين وجب ان يكون النصر الواقع في المواطن الكثيرة
واقع زمان الاعجاب وان يكون الاعجاب بكثرتهم في جميع المواطن وكلاهما منتف لان كثرتهم لم تعجبهم في جميع المواطن

قوله الا اذا نصبت اذ باضمار اذكر استثناء
من قوله الواجب انه يكون كذا يعني ان هذا الوجوب
فيما اذا كان اذ اعجبتكم بدلا لتحقق تقييد المعطوف
واما اذا نصبت باضمار اذكر فلا مانع من انتصاب
يوم حنين بهذا الظاهر ومن سقط الكلام ان ليس
الا ههنا كونه مانعا آخر هو عدم كون نصرتهم يوم حنين
في جميع المواطن لانه السابق الى الفهم على تقدير
عدم الابدال ايضا فينبغي ان يكون الاستثناء
من قوله وموجب ذلك كذا لا من قوله الواجب
انتهى ... سعد الدين

المواطن ولم يكونوا كثيرا في جميعها فلزم ان يكون منصوبا بفعل آخر خاص به وهو نصركم اذ لم يكن اذ اعجبتكم بدلا منه
بل منصوبا باذكر المقدر قال ونحن نقول لو تم هذا البيان لم يحتج الى ابدال اذ اعجبتكم ولا الى المقدمات المترتبة عليه
بل يكفي ان يقال لو كان يوم حنين عطفا على مواطن يلزم ان يكون ظرفا للنصرة الواقعة في جميع المواطن لكن النصرة يوم حنين
لم تقع في جميع المواطن كما ترى ونقول يلزم ان لا يجوز عطف المفرد على المفرد اصلا لانه لو قلت جاءني زيد وعمرو
وعطفت عمرا على زيد كان المجيء قائما بعمرو فهو قائم بزيد فيكون المجيء القائم بزيد قائما بعمرو وهو محال قلت
لا شبهة في ان الضرب الواقع يوم الجمعة في قولنا ضرب زيد عمرا في السوق يوم الجمعة هو الضرب الواقع من زيد على عمرو
في السوق واذا قيل ضرب زيد وعمرو وليس الضرب الواقع من عمرو هو الضرب الواقع من زيد وان الاصل ان الفعل
متى اعمل في معمول ثم في آخر من خلاف جنسه فهو انما يعمل في الثاني مقيدا بالاول واذا عمل في آخر من جنس الاول فهو انما يعمل
غير مقيد بالاول وظرف الزمان والمكان جنسان مختلفان بخلاف الفاعل وما عطف عليه لان الفاعلية تشملهما فظهر
ان ما الزم الشارح على المصنف من عدم جواز عطف المفرد على المفرد غير لازم وقوله الا اذا نصبت استثناء
من قوله على ان الواجب كذا

بهلوان الكشاف
رحمة الله عليه رحمة واسعة

قوله انما يعمل في الثاني مقيدا بالاول عليه منع ظاهر
لتوقفه على توقف عمله في المعطوف على اعتباره
مقيدا بالمعطوف عليه وما الدليل على عمله فيها بما فيه
من القيد مطلقا
[illegible] الدين افندي

في تحقيق ما ذكره الزمخشري في قوله تعالى لقد نصركم الله في مواطن كثيرة الاية اقول ان الناظرين في كلامه
الباحثين عن مقصده ومرامه ابرزوا في تنقيح كلامه رسائل وبينوا التوضيح معترضاته مسائل هي التلويح خفياته
وسائل للمجيب والسائل وعدوها من معضلات الكشاف فلم يذكروا ما هو شاف عن داء الاشكال ولم ياتوا
ما هو المعتمد في الاشكال فتحقيق الكلام وترتيبه ان قوله ويوم حنين ان جعلته عطفا على مواطن فالواو قائم مقام حرف
الجر وهي في فكانه قال لقد نصركم الله في مواطن كثيرة في يوم حنين وهذا المعنى باطل لانه تعيين مكان النصرة وزمانها
ولا شك ان ليس زمان النصرة في المواطن الكثيرة يوم حنين سواء جعلت اذ اعجبتكم بدلا اولا واما اذا عطفت
ويوم حنين على محل في مواطن كما هو الظاهر فحرف العطف قائم مقام نصركم العامل في مواطن فكانه قال لقد نصركم الله
في مواطن كثيرة ويوم حنين خصوصا وحينئذ جاز ان يكون اذ اعجبتكم بدلا من اليوم وهذا كما تقول رايتك مرارا
في مصر وليلة العيد مرة اذا افاض الناس من عرفة هذا هو الصدق والحق هو الذي لا غطاء على وجهه المنير فلا تخش
من قعقعة سلاح الزمخشري فانها جعجعة من غير طحن ولكل جواد كبوة والحمد لله رب العالمين تم

لواحد من الفضلاء عليه الرحمة

قوله تعالى ان نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة كيف يصح ان يكون نعذب طائفة جوابا للشرط مع ان تعذيب الطائفة
وهو لا يتوقف على العفو عن الاخرى وكيف يقدر الجواب اقول تقدير السؤال ان من شان الشرط والجزاء
الاتصال بطريق السببية واللزوم في الجملة وجوابه ان الجزاء محذوف مسبب عن المذكور اي فلا ينبغي
ان يغتروا او فلا تغتروا فلا بد من تعذيب طائفة فان قيل فهذا التقدير ايضا لا يفيد سببية مضمون الشرط
لمضمون الجزاء قلت يكفي فيه سببيته للاخبار بمضمون الجزاء كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله او سببيته للامر
بعد الاغترار قياسا على الاخبار وقد حقق الكلام فيه العلامة التفتازاني عند قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل

مانه نزله على قلبك من سورة البقرة في حاشية الكشاف لمولانا سري الدين رحمه الله

قال القاضي في تفسير قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال عليه الصلوة والسلام لازيدن على السبعين فنزلت سواء عليهم استغفرت لهم الآية وذلك لانه عليه السلام فهم من السبعين العدد المخصوص لانه الاصل فجوز ان يكون ذلك حدا يخالفه حكم ما وراءه فبين ان المراد به التكثير دون التحديد انتهى اقول هذا مبني على ما تقرر في الاصول من ان اسم العدد لفظ خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان وبهذا ابطل الائمة الحنفية تأويل الشافعية القروء بالاطهار حيث قالوا ان ثلثة لفظ خاص فلو اريد بالقروء في قوله تعالى ثلثة قروء الطهر لبطل موجب الخاص وبينوه بالا مزيد عليه فيرد على القاضي انه ذكر في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فسويهن سبع سموات انه ليس في الاية نفي الزايد وقد تبع فيه الامام حيث قال فان قال قايل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزايد قلنا الحق لا فان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزايد انتهى الا ان الامام غير قايل بكون اسم العدد نصا في مدلوله على ما ذكره الامام الاسنوي في التمهيد حيث قال مفهوم العدد حجة عند الشافعي والجمهور كذا قاله امام الحرمين في البرهان ونقله الغزالي في المنخول عن الشافعي لانه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي عليه السلام والله لازيدن على السبعين واختيار الامام فخر الدين والآمدي انه ليس بحجة انتهى واما القاضي فمن ذهب الى حجيته وكونه نصا في مدلوله حيث قال في كتاب منهاج الاصول التخصيص بالعدد لا يدل على الزايد والناقص وقال شراح معناه انه نص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان ثم قال القاضي وقد شاع استعمال السبعة والسبعين والسبعماية ونحوها في التكثير لاشتمال السبعة على جملة اقسام العدد فكانه العدد باسره انتهى قال في شرح المصابيح يحتمل ان يراد بالسبع والسبعين التكثير دون التحديد كما في قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة واستعمال لفظي السبع والسبعين للتكثير كثير وذلك لاشتمال السبعة على جملة اقسام العدد فانه ينقسم الى فرد وزوج وكل منهما الى اول ومركب فالفرد الاول ثلثة والمركب خمسة والزوج الاول اثنان والمركب اربعة وينقسم ايضا الى منطق كالاربعة واصم كالستة والسبعة يشتمل على جميع هذه الاقسام ثم ان اريد المبالغة جعلت احادها اعشارا واعشارها مآت هذا كلامه واراد بالفرد الاول الفرد الذي لا يكون مسبوقا بفرد آخر عددي كالثلثة اذ الواحد ليس بعدد وبالفرد المركب فردا يكون مسبوقا بفرد آخر فان الخمسة مسبوقة بثلثة وعلى هذا القياس اراد بالزوج الاول زوجا غير مسبوق بزوج آخر كالاثنين وبالمركب ما يكون مسبوقا به كالاربعة المسبوقة بالاثنين وقد يقسم الفرد ابتداء الى اول ومركب ويراد بالاول ما لا يعده الا الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة ويراد بالمركب ما يعده غير الواحد كالاربعة يعده الاثنان والتسعة يعدها الثلثة واما المنطق فقد يراد به ما له كسر صحيح من الكسور التسعة من النصف الى العشر والاصم الذي يقابله ما لا يكون كذلك كاحد عشر وثلثة عشر وقد يراد المجذور فهو ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب الاثنين في نفسه والتسعة

ما يفهم من كلام كثير من اختصاص مجيء العدد للتكثير بلفظ السبعين كما في قوله تعالى ذرعها سبعون ذراعا او اختصاصه بالمثنى كما في قوله تعالى كرتين وقولهم لبيك لا معول عليه فانه قد يكون في العشرة كما ذكره البيضاوي في آخر سورة الانعام عند قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقد وقع في تسع وستين في كلام العلامة الكرماني في باب امور الايمان من شرح البخاري وقد يقع بلفظ خمسين على ما ذكر الكرماني في باب رفع العلم ان الخمسين قد يراد بها كونها مجازا عن الكثرة وقد يحصل بتكرار العطف على ما افصح عنه العلامة التفتازاني وغيره من السكاكي في الجامع للخيال من الفصل والوصل والحق وقد يتاوقع بدل العطف كما وقع في الكشاف عند قوله تعالى في سورة الفرقان فانا كم عنا تنعم الا به وعده العلامة الطيبي رحمه الله لمولانا سري الدين عليه الرحمة

والتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة في نفسها فالاصم الذي يقابله ما لا يكون كذلك كالاثنين والثلثة وهذا المعنى هو الذي اراده المص حيث مثل الاصم بالستة التي لها كسر صحيح بنصف وسدس لكنها ليست حاصلة من ضرب عدد في نفسه كالاثنين ومعنى اشتمال السبعة على هذه الاقسام انه اذا جمع الفرد الاول مع الزوج المركب او الفرد المركب مع الزوج الاول كان سبعة وكذا اذا جمع المنطق كالاربعة مع الثلثة التي هي اصم كانت سبعة وهذه الخاصة لا توجد في العدد قبل السبعة فمن ظن ان الانسب بالاعتبار بحسب هذا الاشتمال هو الستة لا السبعة لانها المشتمل على ما ذكر دونها فهو لم يحصل معنى الاشتمال او لم يعرف هذه الاصطلاحات لكونها من وظيفة علم الارثماطيقي وبما ذكرنا من معنى الاشتمال يندفع ايضا ما يمكن ان يتوهم ان التحقيق ان كل عدد مركب من محض الوحدات لا من الاعداد التي تحتها هذا وجه الاندفاع انه ظهر ان ليس المراد بالاشتمال التركيب بل ما ذكر فان قلت فما منشأ هذه الاثار المختلفة قلت الصور النوعية عند من يقول بان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته واما عند من يقول بانه محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية مغايرة لوحداته يكون كل مرتبة نوعا متميزا عن ساير المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لمواده فيكون هذا من خواص الكم المنفصل فتامل فان لتحقيق هذا المقام مقاما آخر ولعزه مخاطب آخر لكن هذا القدر اقتضاه تحقيق كلام المص المنقول من شرحه للمصابيح لحل هذا المقام

لمولانا وسيدنا الفاضل المحقق ابن صدر الدين عليه رحمة ربنا العالي

قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال العلامة البيضاوي قدس سره في تفسيره وقد شاع استعمال السبعة والسبعين والسبعماية ونحوها في التكثير لاشتمال السبعة على جملة اقسام العدد وكانه العدد باسره وتحقيقه ان العدد اما زوج اول كالاثنين او ثان كالاربعة واما فرد اول كالثلثة او ثان كالخمسة فاذا جمعت الزوج الاول مع الفرد الثاني او الفرد الاول مع الزوج الثاني كانت سبعة فكانت السبعة لاشتمالها على الاقسام المذكورة هي العدد باسره وقيل في توجيهه ان نصف العقد هي الخمسة فاذا زيد عليها واحد كان ادنى المبالغة واذا زيد عليها اثنان كان اقصى المبالغة لا مزيد عليها ولذلك قالوا للاسد سبع لانه قد ضوعف قوته سبع مرات ثم سبعون غاية الغايات لان غاية الاحاد العشرات فمعنى الاية انه تعالى لا يغفر لهم وان استغفرت لهم بكل الاعداد واما

من شرح الفوايد الغياثية للمولى الفاضل طاشكبري زاده عليه الرحمة

قوله تعالى وستردون الى عالم الغيب والشهادة الاية قيل وعن ابن عباس رضي الله عنهما الغيب ما يسرونه من الاعمال والشهادة ما يظهرونه كقوله تعالى يعلم ما يسرون وما يعلنون فالتقديم حينئذ لتحقيق ان نسبة علمه المحيط بالسر والعلن واحد على ابلغ وجه وآكده بايهام ان علمه تعالى بما يسرون اقدم منه بما يعلنون كيف لا وعلمه سبحانه وتعالى بمعلوماته منزه عن ان يكون بطريق حصول الصورة بل وجود كل شيء وتحققه في نفسه علم بالنسبة اليه تعالى وفي هذا المعنى لا يختلف الحال بين الامور البارزة والكامنة انتهى ولا يخفى عليك ان هذا قول بكون علمه بالاشياء حضوريا لا انطباعيا وحصوليا وقد زيفوه وابطلوه لشمول علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات

الادراك مطلقا هو حضور الشيء عند المدرك اما ادراك حضوري وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا عند المدرك واما ادراك انطباعي وهو ان يكون صورته حاضرة عنده محاكمات

المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه فادراكه بحصول حقيقته والا فاما ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحصول صورته لا بحصول حقيقته محاكمات

[illegible]

المكنة والعلم الحضوري يختص بالموجودات العينية لانه حصول المعلوم بصورته العينية عند العالم فكيف لا يختلف الحال فيه بين الامور البارزة والكامنة مع ان الكامنة يشمل المعدومات ممكنة كانت او ممتنعة ولا يتصور فيها التحقق في نفسه حتى يكون علمه تعالى بها وتحقيق علم الواجب بالاشياء من المباحث المشكلة والمسائل المعضلة ولو امسك هذا القائل عن امثال هذه المطالب لكان خيرا له اذ بالتفوه بامثال هذه المزخرفات يتبين انه لم يحم حوم ما تقرر عندهم من التحقيقات • وقد حققنا هذا المقام في بعض تعليقاتنا بما لا مزيد عليه فليطلب ثمه • [illegible]

للفاضل المحقق ابن صدر الدين
عليه الرحمة

الحمد لوليه • والصلوة على نبيه محمد واله وصحبه اجمعين • قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ان ابرهيم لاواه حليم وهو الذي يكثر التأوه ومعناه انه لفرط ترحمه ورقة قلبه وحلمه يتعطف على ابيه الكافر ويستغفر له انتهى كلامه لا يقال هذا الكلام يشعر بظاهره ان استغفار ابرهيم عليه السلام لابيه عن وفور الرافة وفرط الشفقة وهو كيف يوافق قوله تعالى الا عن موعدة وعدها اياه حيث يدل على ان سبب الاستغفار ليس الا عن الموعدة على ان يكون السببية منحصرة فيها لانا نقول معناه ان سبب الاستغفار ليس الا الموعدة الناشئة عن فرط الشفقة ورقة القلب ولا يخفى عليك ان هذا الجواب انما يستقيم لو كانت الموعدة من جانب ابرهيم عليه السلام واما اذا كانت من جانب ابيه بان وعدها ابوه ان يؤمن بالله على ما صرحوا بجواز كون الموعدة من جانب ابيه فلا يستقيم قال الامام الرازي في سورة النساء في قوله تعالى واتخذ الله ابرهيم خليلا ذكروا في اشتقاق الخليل وجوها منها ان الخليل الذي يسد خللك كما يسد خلله وهذا القول ضعيف لان ابرهيم عليه السلام لما كان خليلا لله تعالى يمتنع ان يقال انه يسد الخلل انتهى كلامه اقول يعني الخليل انه يسد ويمنع ما يقوله الظالمون في حقه من الامور التي لا تليق به تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا • قال صاحب الكشاف رح في سورة الانبياء في قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده انما حمل صاحب الكشاف على انه مفعول بدانا لان اول الخلق هو المعاد حقيقة وايقاع البدأ عليه فرع على الاعادة وان فلا اولية انتهى كلامه اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان ايقاع البدأ على اول خلق اذا كان ايقاعا بالفعل فلا محالة يستلزم ان يكون البدأ متفرعا على الاعادة فيلزم المحذور المذكور لكن ابقاء البدأ في قوله كما بدانا اول خلق نعيده على اول اخبار عن ايقاع البدأ عليه في الزمان الماضي وذلك لا يوجب كون البدأ فرعا للاعادة قوله فلا اولية يقول ثبوت الاولية لخلق لا يتوقف على ثبوت الاعادة بالفعل بل ثبوتها بالتوقع يكفي في تحقيق معنى الاولية كما لا يخفى واما ثانيا فلان المحذور المذكور يلزم ايضا اذا كان اول خلق مفعول الفعل الاعادة بعين ما قال من ان الخلق هو المعاد حقيقة فاذا اوقعنا فعل الاعادة عليه يكون الاعادة متفرعة على الاعادة فلا اولية لا يقال الاولية متحققة بقوله نعيد اول خلق لانا نقول هذه الاعادة الى حصله قوله تعالى نعيد اول الخلق كما بداناه ليست متحققة الوجود بالفعل والغرض ان تحقق الاولية وثبوتها موقوف على الاعادة الحاصلة بالفعل كما توهم هذا القائل والتفصي عنه بما اسلفناه واما ثالثا فلان قوله وايضا جعل المصدر كافة اه ليس كما ينبغي لان الحرف

لان اختلاف الكلامين بقرب الاتباع وبعده الى الاوامر النحاتية لا يفيد عدم جواز كون اول خلق مفعولا لبدانا وليس الكلام الا فيه • قال صاحب الكشاف في سورة المائدة في قوله تعالى ان اعبدوا الله ربي وربكم ويجوز ان يكون ان موصولة عطف بيان للهاء لا بدلا انتهى كلامه اقول فيه بحث لان تجويز قوله ان اعبدوا الله عطف بيان من ضمير الموصول يستلزم تجويز كونه بدلا عنه بناء على ما قال بعض الائمة • وفاضل الائمة الرضي الاسترابادي في شرحه للكافية وهو انه الى الآن لم يظهر لي فرق جلي بين بدل الكل من الكل وعطف البيان بل لا ارى عطف البيان الا البدل كما هو ظاهر كلام سيبويه ولا شك ان قوله ان اعبدوا اذا كان بدلا عن الضمير الموصول انما يكون بدل الكل من الكل قال صاحب الكشاف في سورة المائدة في قوله تعالى ما قلت لهم الا ما امرتني به ان في قوله ان اعبدوا الله ان جعلتها مفسرة لم يكن بد من مفسر والمفسر اما فعل القول واما فعل الامر وكلاهما لا وجه له اما فعل القول فيحكى بعده الكلام من غير ان يتوسط بينهما حرف التفسير لا تقول ما قلت لهم الا ان اعبدوا الله ربي ولكن ما قلت لهم الا اعبدوا الله انتهى كلامه • قال الفاضل التفتازاني في حواشي الكشاف قوله لا تقول ما قلت لهم الا ان اعبدوا الله هذا مسلم وكذا المدعي وهو ان المفسرة لا تقع تفسير الصريح القول لحكم النقل وعدم وروده في الاستعمال لكن لو فرض وقوع ذلك فلا نسلم انه يستلزم كون المقول هو ان اعبدوا الله بل اعبدوا الله لان ان انما تفيد التفسير فقط والمفسر هو اعبدوا الله انتهى كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بتمهيد اصل وهو ان ان المفسرة انما تقع بعد فعل هو في معنى القول كما صرحوا به ائمة علم النحو فلا بد من تاويل هذا الكلام بصريح القول مثلا اذا قلت فنادينا ان يا موسى يؤول هذا الكلام بقولنا قلنا له يا موسى فقط بحذف حرف التفسير اما اذا كان المفسر فعل القول نفسه يكون تاويل الكلام فيه بفعل القول ايضا فيكون اصل الكلام والكلام المأول كلاهما متحدين فاذا جاز سقوط حرف التفسير عن المقول كما قال فلا محالة في ان يكون محذوفا عن اصل الكلام الغير المأول والاستحالة في ذلك بين لان حرف التفسير انما جيء به في اصل الكلام تنبيها على ان الفعل المذكور قبلها في معنى القول فعند حذفها يفوت عنها هذا الغرض المقصود اذا عرفت هذا فقد اتضحت ان قوله فلا نسلم انه يستلزم كون المقول ان اعبدوا الله ليس كما ينبغي • قال النبي صلى الله عليه وسلم يلقى ابرهيم اباه آزر يوم القيمة الحديث قال الشيخ البخاري الشهير بابن حجر ان هذا الحديث مخالف لظاهر قوله تعالى وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة الاية ثم قال يمكن ان يجمع بين القولين بانه تبرأ منه لما مات مشركا فترك الاستغفار له لكن لما رأى يوم القيمة ادركته الرافة والرقة فسأل فيه فلما مسخ يئس منه وتبرأ تبريا ابديا اقول فيه بحث لان قوله تعالى فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه يدل على انه لما انقطع احتمال كونه مسلما بالاموات على الكفر والشرك تبرأ منه تبريا ابديا بحيث لا يرجى منه الاستغفار اصلا لا في الدنيا ولا في العقبى اذ لو بقي عنده رجاء كونه مغفورا بالاستغفار فاستغفاره بعد علمه بانه مات على الكفر مشركا وان الله لا يغفر ان يشرك به يؤدي ذلك الى طلب ان يخلف الله وعده وانه لا يجوز كما صرح به الامام الرازي رحمه الله ولنا في هذا المقام وجه آخر غير ما ذكروا وهو انا لا نسلم ان بين القولين تخالفا كما ذكره المعترض لان قوله انك وعدتني الا تخزني يوم يبعثون فاي خزي اخزى من ابي الابعد لا يدل على استغفاره عليه السلام لانه يلزم مخالفة قوله تعالى تبرأ منه بل المراد انه يختلج في صدره ثم

الا هذه الا انه الواقعة على ابيه تخزى له وخزى الوالد خزى للولد فيؤدي الى خلف وعده المذكور بقوله انك وعدتني
الا تخزني يوم يبعثون وفي الحقيقة استطلاع عن لمية نسبة وقعت في قلبه ثم من خلف الوعد تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وليس ههنا استغفار حتى يخالف القولان ثم بين الشارح المذكور وجها آخر في التلفيق بين القولين
وهو ان ابرهيم عليه السلام لم يتيقن موت آزر على الكفر لجواز ان يكون آمن في نفسه ولم يطلع ابرهيم عليه السلام
على ذلك ويكون وقت تبريه منه بعد الحالة التي وقعت في هذا الحديث اقول فيه بحث لان تيقن ابرهيم
عليه السلام بانه مات ابوه كافرا منصوص بقوله تعالى فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه على ما صرحوا به بقولهم انه تبين له
من جهة الوحي انه لم يؤمن بالله وانه يموت كافرا وانقطع رجاؤه فكيف يستقيم ان يقال لجواز ان يكون
آمن في نفسه ولم يطلع على ذلك ابرهيم عليه السلام

لمولانا عبد العزيز افندي الشهير
بام ولدزاده رحمه الله رحمة واسعة

قال القاضي في قوله تعالى من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم الا ان في كاد ضمير الشان وقلوب مرفوع بيزيغ والجملة
في محل نصب خبر لكاد وقال الرضي واضمار الشان ليس بمشهور في افعال المقاربة الا في كاد وفي الناقصة الا في كان
وليس انتهى قوله والعائد عليه الضمير في منهم اذ لا يحتاج من يرتبط به خبره باسمه لجملة فعلى الوجه الاول فان الخبر اذا كان
نفس المبتدأ لا يحتاج فيه الى الربط كما في قل هو الله احد وفي قوله عليه السلام من اللطف ما لا يخفى ثم ان في الاية وجها آخر ذكره
منتجب الدين الهمداني في اعرابه فقال ويجوز ان يكون اسم كاد القلوب على التقديم والتاخير كما قدم خبر كان في قولهم
كان قائما زيد وقوله اكان للناس عجبا ان اوحينا وما اشبه ذلك قال ابو علي وجاز تقديره تقديم يزيغ
وان ذكر فيه ذكر القلوب ولم يمتنع كما لم يمتنع ضرب غلام زيد لما كان التقدير به التاخير الا ترى ان حكم المفعول
ان يكون بعد الفاعل انتهى كلامه وكذا ذكر ابو طالب المكي هذا الوجه في الاية غير نكير وذكر خلافا في المسألة وعليه
كلام ابن مالك في التسهيل وكذا كلام شراحه ومنهم ابو حيان وجرى عليه في ارتشافه ايضا غير انه قال في البحر
واما توسط الخبر اي تقدمه على اسمها فهو مبني على جواز تركيب كان يقوم زيد وفيه خلاف والاصح المنع انتهى
وانت خبير بانه اذا وقع نقل صريح من مثل ابي علي الفارسي يدل على صحة هذا التركيب واعرابه على الوجه المذكور
كيف يصح الحكم من ابي حيان بمنعه قياسا على باب كان فهو ليس من بابه وكذا ما في الكشف من ان جعل القلوب
اسم كاد خلاف في صنعته من وجوب تقديم اسمه على خبره كما ذكره الشيخ ابن الحاجب في شرح المفصل انتهى فانه لم من سمي
في العربية يكون على خلاف الوضع كتقديم الخبر على المبتدأ وتقديم المفعول على الفاعل وتقديم خبر باب ليس على اسمه
واما دعوى وجوب تقديم اسمه على خبره فهو اول المسألة ومحل النزاع ثم ان الرضي جوز تخريج الاية على التنازع
وهو انما يتأتى على قراءة تزيغ بالتاء الفوقية وهي التي جعلها البيضاوي اصلا في القراءة ومع تعيين اعمال الاول
اذ لو اعمل الثاني لوجب ان يقال في الاول كادت الا الكسائي فانه يحذف الفاعل كما قال الرضي ولم يبال بما
لزم منه من تقديم خبر كاد على اسمه لما قد عرفت انه ليس بمحذور عندهم وليس الامر كما ظنه بعض الناظرين في المقام
مما علقه المولى المذكور على تفسير العلامة البيضاوي المعروف بعلو شأنه الداني والقاصي

لمولى الفضلاء
عزمي زاده افندي
رحمه الله

سورة يونس

قال القاضي في قوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون الآية
وفي محل الذين آمنوا النصب والرفع على المدح او على وصف الاولياء فالنصب على وجهين على المدح بتقدير اعني
او على وصف الاولياء على لفظه وكذا الرفع احدهما ان يكون على المدح بتقدير هم او على وصف الاولياء على المحل
كما قرره القطب في حاشية الكشاف قيل في كونه صفة للاولياء تأمل لان الظاهر ان الفصل بينهما بالخبر يمنعه
انتهى قلت هذا اجتراء منه على الزمخشري والبيضاوي وابي حيان بل على عامة المعربين من غير مستند له
في منع المسألة بل مع كون القوم مصرحين بخلافه قال ابو حيان في الارتشاف ويجوز الفصل بين المنعوت
ونعته بما لا يتمحض مباينة فلا يجوز ثم قال ومما يجوز به الفصل الخبر نحو زيد قائم العاقل انتهى وهو الخبر الذي الموصوف
مبتدأوه كما يظهر من مثاله ويوافقه كلام ابن مالك ونقده كلامه جميعا وانت خبير بانه لا فرق في مثل هذا الكلام
بين وجود النواسخ وعدمها ولهذا بعد على التوضيح او محل الابتداء وخبره لهم البشرى ان عطف على قوله او على وصف
الاولياء كما هو الظاهر يلزم اشتراك ذلك الوجه في النصب ايضا وليس كذلك واما العطف على احد الشقين المندرجين
في ضمنه اعني النصب فلا يساعده القوانين العربية فالواجب ان يكون التقدير او رفع على الابتداء نحو ما على سياق
الكلام فان تعيين الموصول للابتدائية وتعيين لهم البشرى للخبرية له دليل على كون الموصول مرفوعا بحيث لا يكون له
قرينة ودليل ثم انه ينبغي ان يجعل ذلك معطوفا على مجموع قوله النصب او رفع والتقابل بين المعطوف عليه والمعطوف
من جهة ان الكلام المذكور على الاول من تتمة ما قبله وعلى الثاني كلام مستأنف وايضا من جهة ان الاول يتضمن
اعرابين وكل منهما يخرج على وجهين بخلاف الثاني فانه اعراب واحد يخرج على وجه واحد ولا يلوح بالبال الصحيح
هذه العبارة غير ذلك والله سبحانه اعلم بالصواب مما علقه المولى الافاضل عزمي زاده افندي
رحمه الله عليه

قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب فجعل علم العدد
والحساب معلولا للمنازل مع انه لا يفتقر في معرفة هذين لكون القمر مقدرا بالمنازل بل طلوعه وغروبه
كاف اقول جوابه اما ان يقال ان التقدير منازل حكما آخر غير مذكورة وراء الحكم المذكورة لصلاح التجار
بوقوع شعاع القمر عليها وقوعا تدريجيا وكونه ادل على وجود مبدعه تعالى او كثرة اختلاف احوال الحكم
وزيادة تفاوت اوصافه ادى الى احتياجه الى صانع حكيم واجب بالذات او يقال ان المراد بالحساب
حساب الاوقات بمعرفة الكائن من الشهر والباقي منه وكذا من الليل وهذا كله على تقدير تعلق اللام بقدره
منازل فان علقته بجعل الشمس والقمر ورد السؤال

لمولى سري الدين افندي
عليه الرحمة

قال القاضي في تفسير قوله تعالى وما كانوا ليؤمنوا وما استقام لهم ان يؤمنوا لفساد استعدادهم وخذلان
الله تعالى اياهم وعلمه بانهم يموتون على كفرهم انتهى قيل لا تأثير لعلمه تعالى بانهم يموتون على الكفر في عدم ايمانهم لان العلم

وما كانوا ليؤمنوا وما استقام لهم ان يؤمنوا لفساد استعدادهم
واللام لتأكيد النفي وما علمه تعالى بانهم يموتون على الكفر فلا تأثير له
في عدم ايمانهم لان العلم تابع للمعلوم فلا تأثير فيه

والذي يلوح بالبال في هذا المقال بعون الله الملك المتعال يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان الحق سبحانه وتعالى لما علم ذاته بذاته حصل في علمه بحالات تلك الذات من صفاته الذاتية الايجابية والسلبية ونعوته الجلالية والجمالية وكل واحد من تلك الصفات فتستدعي مظهرا به يظهر احكامها بحسب قابليته تلك الصفات الهيات فحصلت في ذاته وصفاته في حضرة العلم تلك المهيات فهي شئون الحق تعالى وتجلياته اللازمة لعلمه تعالى بذاته لذاته فالمهيات بحسب انفسها من توابع صفاته والعلم بهذه المرتبة تابع للمعلوم بحيث لا يظهر فيه الا ما اقتضته ذاته وصفاته في انفسها وليست المهيات في تلك المرتبة موجودة بحقيقة حتى يلزم قدمها بل معان معقولة موجودة في العلم دون العين حتى يلزم ثبوت المعدوم في الخارج ثم ان الارادة ترجح بعضها بالوجود وبعضها بالعدم وبعضها منها بالموجود في وقت دون اخر فيظهر ما بالقدرة على وفق الارادة متحرما بما العلم الا ان فالقدرة تابعة للارادة وهي تابعة للعلم وهو تابع للمعلوم وهو من لوازم الصفات وتوابعها ولا يتعلق جعل جاعل بان يكون المهيات مما جعله العلم وانما الجعل والتاثير بتعلق القدرة والارادة وهذا معنى قولهم المهيات غير مجعولة واذا ثبت هذا فقد تحقق عندك ان المهيات متقدمة على العلم في لوازمها للصفات ونفس الامر عبارة عن هذه المرتبة فعلم الله تعالى وكذا علم المبادي العالية عبارة عن حضور هذه المهيات فيكون علمهم على الواقع ونفس الامر زمانا وان كان متاخرا عنها رتبة وهذا هو مراد ارسطوطاليس فيما نقل عنه فيما سبق ثم ان القدرة متى اظهرت المهيات في الاعيان بحيث يكون ما في الاعيان ايضا على نفس الامر تكون ذاتا ومتاخرا عنه زمانا ومغايرا له وجودا لان للمهيات انتقلت من الوجود العلمي الى الوجود العيني ثم ان علم الحق سبحانه وتعالى وكذا علوم المبادي العالية يسمى علما فعليا لكونه يفعل شيئا من الامور الصناعية ثم يجعلها مصنوعا واما علمنا بالمهيات يسمى علما انفعاليا لكونه منتزعا من الحقايق الخارجية وقبول النفس لتلك الصور الحاصلة فيها ومعنى انتزاع النفس الصور الكلية من الجزئيات هو ان الجزئي اذا حصل في الة النفس اعني الخيال اعدوهيا النفس لان يفيض عليها الكلي بناسب ذلك الجزئي الحاضر في الخيال ثم ان النفس بواسطة القوة المميزة او دعها الله تعالى فيها وطبعها عليها فيحصل مهية مطابقة لتلك الجزئيات وربما تحلل تلك الماهية الى مفهومات كثيرة ويجد بعضها واختلف اثبات مع اشتراكها بينه كثير منه وبعضها مختصة ببعض منها وربما تجد مفهومات خارجة مشتركة ومفهومات خارجة مختصة ثم تحكم باحكام مشتبهة لشان تلك المهيات احكاما مطابقة لما في الخارج فيحصل في ذهنه صور الحقايق على ما هي عليه فالحاصل في النفس هي المهيات الحاصلة في العلم الفعلي من حيث متحدة مع نفس الامر بالذات فكذا في العلم الانفعالي فنفس الامر عبارة عن المهيات الحاصلة في النفس المطابقة للعلم الفعلي والتعبير عنها بكونها موجودة من غير اعتبار المعتبر وفرض الفارض مسامحة فانه تعبير باللازم عن الملزوم ولا حاجة الى جعل نفس الامر عبارة عن الموجودات الخارجية او المبادي العالية لان الاول ربما يحتاج في تطبيق بعض الاحكام الى الوسايط والثاني يحتاج الى تكلفات صعبة وتمحلات بعيدة وقد عرفت تفاصيلها على ما عند حكمائنا على ما في نفس الامر بالعقل عن الامور الخارجية فضلا عن الالتفات الى المبادي العالية وكونها حاضرة لعلومنا لم يقم عليه دليل والذي ثبت كونها وسايط في الفيض لا غير كما يشهد به

تابع للمعلوم فلا يوثر فيه اقول معنى كون علمه تعالى تابعا للمعلوم ان علمه تعالى في الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لمهيته بمعنى ان خصوصية العلم وامتيازه عن ساير العلوم انما هو باعتبار انه علم بهذه المهية واما وجود المهية وفعليتها فيما لا يزال فتابع لعلمه الازلي بها التابع لمهيته بمعنى انه تعالى لما علمها في الازل على هذه الخصوصية لكونها في نفسها على هذه الخصوصية لزم ان يتحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فنفس مهية علم الكفر وعدم ايمانهم متبوع لعلمه الازلي ووقوعه تابع له خذ التحقيق فانه ينفعك في مواضع عديدة شتى ذلت فيه اقدام اقوام فضلوا واضلوا

لمولانا ابن صدر الدين
رحمه الله رب العالمين

قال الفاضل في تفسير قوله تعالى قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض الاية وما لا يعلمه العالم بجميع المعلومات لا يكون له تحقق وما قيل اي في شيء من الازمنة ثم قيل وانما لم يحمل المراد بما لا يكون له تحقق ما على ما لا تحقق له في الخارج ولا في المبادي العالية مع ان الشركاء وكذا شفاعتهم المتوقعة على وجود الممتنع منتفية ليس لها تحقق كما يأتي ذلك في علم اخر لعدم اختصاص علمه تعالى بما له تحقق وكونه عالما بجميع المفهومات باسرها انتهى

اقول عدم اختصاص علمه تعالى بالمتحقق وشموله بجميع المفهومات لا ينافي ذلك الحمل بل يؤيده ويقرره لان نفي علمه تعالى بالشركاء وشفاعتهم كناية عن نفي الشريك وشفاعته على ما صرح به هذا القائل فقيل الكلام المنقول فالكلام من قبيل الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فمحصله انه لو تحقق له شريك لعلمه لكن لشمول علمه بجميع المعلومات والتالي منتف فكذا المقدم فان قلت شريك الباري وكذا اجتماع النقيضين وساير الكواذب مرتسمة في المدارك السفلانية والاذهان البشرية فلها تحقق فيها وان لم يتحقق في المبادي العالية والعلا الاعلى لتنزيهها عن الشرور والله تعالى عالم بتحققها فيها فكيف يصدق هذا الكلام قلت المراد التحقق النفس الامري فان قلت قد تقرر في محله ان البرهان دل على وجود جميع المفهومات في نفس الامر حتى الممتنع كشريك الباري اذ ما من مفهوم الا وقد يقع موضوعا في قضية موجبة صادقة مثل قولنا شريك الباري ممتنع وثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف قلت ما دل عليه البرهان وجود مفهوم شريك والنزاع فيما يصدق عليه هذا المفهوم لانهم ما كانوا يعبدون هذا المفهوم بل فرده وهذا الكلام وان كان يطول عن طور المرام الا انه اقتضاه الكلام المنقول فان الكلام يجر الكلام

لسيدنا ومولانا ابن صدر الدين عليه رحمة رب العالمين

قال الله تعالى وما كان هذا القرآن ان يفترى من دون الله فيه اشكال لان العرب اذا ارادت ان تخبر بمصدر مع قطع النظر عن الزمان قالوا اعجبني قيامك وان ارادوا ان يخبروا بان ذلك المصدر كان في الماضي قالوا اعجبني ان قمت واذا ارادوا المستقبل قالوا ان تقوم وهو معنى قول النحاة ان تخلص الفعل للمستقبل اذا تقرر ذلك فيقول المشركون قالوا هذا القرآن افترى اي في زمن الماضي فكيف ينبغي افترى في زمن المستقبل اقول جوابه ان الفعل يستعمل في مطلق الزمان الشامل لسائر اقسامه كما ذهب الى جوازه ابن الحاجب وغيره ونقله الدماميني في شرحه لمغني اللبيب ولعل العدول عن المصدر الصريح يستقيم

يستقيم الحمل بدون تأويل للوزن بابي المصدر وان اوكان الساتر حالياء وغيره وقد يجاب بان نفي الماضي لتحقق الافتراء به مستقبلا لكونه محلا لذلك فينتفي تعلق الافتراء به بالفعل بالاولوية فيكون بالطريق البرهاني كما قيل لا ريب فيه اي لا يصح تحقق الريب فيكون الافتراء مجازا مرسلا فان كان التجوز في جميع الايعتري فاستعارة وان كان في حرف فيعترى تبعية

لمولى سري الدين المصري
عليه رحمة ربه الباري

الحمد لله الذي يقبل توبة عبده اذا تاب الاستجابة ويقبح بتوبته كافر دعى سيد الاحباب والصلوة والسلام على سيد المرسلين والال والاصحاب وبعد فقد سألني من اجابته في ترتيب عابين وتنزيله في اعلى منازل السالكين سلالة السلف الطاهر ولباب الفاخر ذو العزة والدين روح القدوس في العالمين ان اكتب على قوله تعالى حتى اذا ادركه الغرق قال امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين فاجبت الى ذلك وكنت في غابر الزمان حسبما ظهر من غير تقليد ثم عن الى اسباب امر فيض مولى الجليد فاجبت الزيادة في الكلام المعرفي تطهر الرد على من قال بتكفير مولى العلماء وتاج الاولياء مولانا الشيخ محيي الدين العربي والطف في كلامه وزيادة الكلام الذي لا فائدة فيه في كلامه فاقول وبالله التوفيق اعلم يا اخي وفقني الله واياك طرايق الصواب وجنبني واياك عن مسالك التعصب والاعتصاب ان علماء الاسلام واهل الولاية والاختتام قد اختلفوا في ايمان فرعون لا موسى عليه السلام فمنهم من طوقه طوق الكفران والطغيان ومنهم من ادخل عنقه في ربقة الايمان الى يوم الجزاء والاحسان والحق ان الاية الشريفة مصرحة بالايمان من غير مانع منطوقا ومفهوما فان لا النفي حكم لجنس والخبر محذوف والتقدير امنت انه اي بانه لا اله الا الله الذي امنت به بنو اسرائيل هو المعبود بحق الذي جاء به موسى عليه السلام وهرون فقد حصر ايمانه في المعبود بحق منطوقا ومفهوما وانه قال ذلك بقلبه مصمما على ذلك ونطق بلسانه اما النطق باللسان فهو ظاهر واما الايمان بالقلب فبشهادة الجملة الفعلية التي هي امنت المؤكدة لمفعول الجملة الاسمية وان واللام المؤكدة بالجملة الاسمية التي هي انا من المسلمين ومن له طبع سليم وعقل مستقيم يعلم ان هذا القول انما قال عند استقامة عقله لانه حالة الغرق عند غير انه له وخشيانه وقد قال المحققون من المتكلمين ان الايمان هو التصديق بالقلب وان الاقرار باللسان لاجراء الاحكام فكيف من صدق بجنانه ونطق بلسانه ثم اخذته المنية بعد ذلك وهذا معنى قول الشيخ تقبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئا من الاثام فانه لم يعش بعد ذلك والاسلام يجب ما قبله اي في حق الخالق لا في حق الخلائق فانه قدس سره لم يجهل ذلك ليفيده بذلك ثم قال وجعله اية على عنايته سبحانه لمن شاء حتى لا ييأس احد من رحمة الله اخذ من قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا الاية وتشييدا اركانه بقوله تعالى فانه لا ييأس من روح الله

واما ما وقع في الفصوص في ايمانه وان وقع في
امنت به الا ان ايمانه كمن عيسى عليه السلام
فهي انما هي بالنصوص الاجماع وان ذهب الى خلافه
جلال الدواني ولي رسالة في طالعها وكذلك
التعجب منه من رسالته في تاريخ الفاضل الحلبي
انها ليست له وانما هي لرجل يسمى محمد بن
وقد رد عليه القزويني في تشنيع عليه وقال
انما مثاله رجل جاهل الذكر لما قدم الى مكة
بالغ في زمزم لتشتهر بين الناس كذلك
خالف تعرف وقرينا وابن حجر
ان بعض فقهائنا كفر من ذهب
الى ايمان فرعون والحلبي قد
حرره التصادي تفسير الخفاجي

الا القوم الكافرون فلو كان فرعون ممن ييأس لما بادر الى الايمان وهذا الكلام صدق واسلوب حق وما كلمه
الا من لا يعرف اساليب الكلام والدليل على قبول الايمان قوله تعالى الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين
القاعدة البيانية وهي اذا كان هناك نفي وقيد فمسلط النفي على القيد ورفعه وعلى هذا فالهمزة للانكار والانكار
بمعنى النفي فيكون المعنى ما عصيت الآن بل حسب ايمانك عصيانك فيكون قيدا للمنفي ويجوز ان يكون
القيد قيدا للمنفي والمعنى حالة عصيانك لم يكن بل زالت بايمانك واذا صح ايمانه عقلا من غير معارض
قطعي حكم بما قاله الشيخ قدس سره ومن خالفه فانه محجوج لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واتفقا
قال ابن هشام في المغني الاول الانكار الابطالي وهذا يقتضي ان ما بعد الهمزة غير واقع وان مدعيه كاذب
فاستفتهم الربك البنات ولهم البنون والثاني الانكار التوبيخي فيقتضي ان ما بعده واقع وان فاعله
ملوم نحو اتعبدون ما تنحتون والاية من قبيل الثاني فيكون معنى الاية والله اعلم الآن امنت لا ان ما امنت
اذ ما بعد الهمزة واقع وهو العصيان والا يلزم الكذب في كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما قبلنا
ايمانك فلا دليل عليه من الاية باحدى الدلالات الثلاث ويجوز ان يكون الهمزة من قبيل العتاب والتلطف
في الفعال كقول القائل اتضرب زيدا وهو اخوك ليعطفه عليه بدليل قوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر
او يخشى ولعل من الله واجبة الوقوع اذ الترجي في حقه تعالى محال ومن هذا الكلام هو الذي نفعه في تلك الحالة
حيث تذكر لطفه لعباده ثم ييأس من رحمة الله واما قصة قوم يونس ثم فلا ينافي ما قلنا اما اولا فانها مقيدة
نفع الايمان في كشف الخزي في الحيوة الدنيا مع ان الاستثناء منقطع والتوبيخ المأخوذ من الآن لولا انه لا ينفع
فانه كم من توبيخ القرآن في حق المؤمن العاصي وكذا التكرار في ذكر فرعون وذمه ولعنه فانه قال سبحانه وتعالى
الا من تاب وامن الاية ولعن كما في حق المؤمنين في غير مواضع ومنها ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم الاية وكذا في حديث المشروح على قائله افضل الصلوة والسلام ولا نقول اهل السنة والجماعة
بان المؤمن يخرجه ذلك عن ايمانه وفرعون قد دخل تحت قوله تعالى يأخذه عدو لي وعدو له فان اسم الفاعل
من جملة المشتق حقيقة حال التلبس بالمعنى او جزئه الاخير لا حال النطق على الاصح عند الاصوليين وفي غيره
مجاز والمجاز لابد له من قرينة واي قرينة دلت على انه مات على الكفر فلابد للقائل بالكفر من ابرازها ~
فنتكلم عليها من ان المجاز لا يعارض الحقيقة وللقائل ان يقول قوله عدو لي من باب المشاكلة لانه عدو لموسى لم
حقيقة وليس بعدو الله حقيقة واما الذي احتج بقوله تعالى حتى اذا حضر احدهم الموت الاية فالمراد به
ملائكة الموت كما هو مصرح في كتب التفاسير ولئن قلنا المراد الموت نفسه فالمراد انها وصلت
الروح الى الغرغرة ومع لا يكون دليلا قطعيا بعدم قبول ايمان فرعون فانه ليس بمعلوم انه ما قال هذا الكلام
الا ان الغرغرة بل آية آمنت انه لا اله الا الذي امنت به بنوا اسرائيل الاية قرينة على انه ما قال ذلك
حال الغرغرة بشهادة طول الكلام مع العلام والله تعالى لا يخاطب جمادا وايمان الياس الذي لا ينفع
شرعا هو الايمان الذي يوم القيمة وهو سنة الله والا يلزم الكذب في كلامه حيث قال فلولا قرية آمنت
فنفعها ايمانها الا قوم يونس الاية واما في الدنيا فانه مقبول بدليل قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم

على انفسهم الاية فلم يقيد وقتا دون وقت ولا شخصا دون شخص ودخل ايمان الياس وغيره وقد تقدم
قوله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وما عليها من الكلام وقصة اسامة يقتضي ان ايمان الياس
مقبول شرعا واما قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فالمعنى ان الله
لا يغفر للمشرك ما دام على شركه ومات عليه بدليل قوله عليه السلام الا ومن اشرك ثم تاب لما سئل به حين
نزلت آية يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم الاية بعد ان قال ما احب ان يكون لي الدنيا وما فيها الا بهذه
الاية رواه الطبراني والبيهقي وهو قريب من قوله عليه السلام وان زنى وان سرق واما ربنا اطمس
على اموالهم فدليل لنا لا علينا فان الاستجابة انما هي في حق فرعون فانه ما آمن الا هو لما عاين الغرق
فكان الغرق هو العذاب الاليم في حقهم يوم القيمة بل قال البيضاوي قوله ادخلوا ال فرعون اشد العذاب
هو الغرق مع انهم ما امنوا اصلا فيكون الاستجابة لقوله فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم في حقهم واما ادخلوا
ال فرعون اشد العذاب فلا دلالة فيه لدخول النار فان المضاف غير المضاف اليه الا ترى انك اذا قلت
ضربت غلام زيد ان دل على زيد ليس بمضروب وكذا قوله تعالى فاوردهم النار اي صيرهم واردين
النار فانه السبب ولئن سلم دخوله النار فهو بسبب ظلم العباد وليس في القرآن ولا في السنة دليل صحيح يدل
على التخليد واما فأخذه الله نكال الآخرة والاولى فان النكال اما بمعنى القيد واما بمعنى العذاب واي قيد
اعظم من ظلم العباد في الدنيا والغرق في الآخرة يقدم قومه من الفضيحة بين الخلائق واذا عرفت ذلك
عرفت ان كلام الروضة لا يكون دليلا فان فرعون ما قال ذلك وحركة حركة من يوح لما تقدم مع انه لا دليل
قطعي على ما كان يحس بالسباحة ولا على عدمها وبالجملة فالايات غير امنت انه لا اله الا الله محتملة والشيء
اذا طرقه الاحتمال سقط منه الاستدلال واما من يقول بكون الشيخ محي الدين ابن العربي من الملحدين فجهله
ينادي عليه بالاعلى وحيث تكلم فيما لا يصل اليه كلامه اساطين العلماء ونحارير الفضلاء وتحيرت افكارهم
عن فهم اسرارهم قدس الله سره العزيز والعجب ان تكلم بما لا يعلم حيث لم يعرف اصطلاحهم ومن لم يعرف شيئا
انكره والشيخ يعني بركة سعة رحمة الله وهذا القائل يقول بعدم سعة رحمته تعالى وبغيظ عباده ويحثهم على الياس
من روح الله ولا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ايها المولى ان سهمي قصير والناقد بصير سكرع
ثقل امتعة الكون الى دهليز القلب وصفوها في صندوق العقل واجل مرآتها من هذا التعصب لتظهر لك
شعاع شمسها من بروجها وامساها التوف عقول الرجال في تقاريرهم وتصانيفهم اللهم اطلع ثمار الامالي من خزائن
امان ثم بلطفك شعث احوالي اللهم صعن يجري روح نشاطي وطوى ثوب ابتعالي وانبساطي
اخلقت ملابس الشبيبة ودهى العزيمة شابت تمة الهمة تجر قدم البقاء عن الثبات انشوت
جلدة الجلد حان الانقلاب الى دار الابد اللهم انا نعوذ بك من الغفلة عنك والجهل بك والوحشة
منك انت انطقتنا بحمدك انت اقررت جوارحنا على طاعتك بارادتك حزنيا ونحن قدرتك
ظهرنا وباحيائك حيينا وبآلائك وباشهادك شهدنا وبالهامك علمنا وعرفنا اللهم نزه اسماعنا
عن اللغو ونحو سماع الهوى واللهو وقلوبنا عن الغفلة والسهو والهما فهم منطوق الكلمة وعبارة القدرة اثار صنع
واشارة الدلالة والمعرفة يا ارحم الراحمين والحمد لله رب العالمين تمت الرسالة
للمولى جلال الدين الدواني رحمه الله كل احيان واوان

يستقيم الحمل بدون تأويل للفرق بين المصدر واسم الفاعل كما أشار إليه شارح اللباب وغيره وتقرير الجواب بأنه نفي
في الكلام إمكان تعلق الافتراء به مستقبلاً أو كونه محلاً لذلك فيستلزم نفي تعلق الافتراء به بالفعل بالأولوية فيكون من
بالطريق البرهاني كما قيل في لا ريب فيه أي المعنى ليس محلاً لوقوع الارتياب فيكون الافتراء مجازاً مرسلاً فإنه كأنه
التجوز في مجموع أن يفترى فاصلق وإن كان في مجرد يفترى فسبق

للمولى العلامة سري الدين المصري عليه رحمة رب العلي

قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام واشدد على قلوبهم مشكل لأنه طلب أن يشدد رباط قلوبهم حتى لا يدخلها
الإيمان والطلب يستلزم للإرادة فكيف يطلب ويريد ما أمر الله تعالى أن يكرهه منهم وليس مثل قوله حكاية
عن نوح عليه السلام ولا تزد الظالمين إلا ضلالاً لأن نوحاً قيل له أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن
فأيس من إيمانهم بخلاف موسى جوابه ما أشار إليه الإمام البيضاوي حيث قال دعاء عليهم لما علم من ممارسة
أحوالهم أنه لا يكون غيره كقولك لعن الله إبليس انتهى لكن ما أجاب به السائل عن قصة نوح عليه السلام
لا يحسم مادة الإشكال لأنه وإن أيس من إيمانهم لكن يقال أن طلب زيادة ضلالهم لا ينفك عن استلزام
إرادة ما أمر الله تعالى بكراهته فيعود الإشكال والذي يقطع شأفة السؤال ما أفصح عنه الإمام الكردري في الفصل
الرابع من مناقب أبي حنيفة أن الرضا بالكفر ليس بكفر وأن قول الشيخ أنه كفر محمول على ما إذا كان الراضي مستحسناً
مستدلاً بقول موسى عليه السلام واشدد على قلوبهم

للمولى العلامة سري الدين المصري عليه رحمة ربه العالي

سورة هود

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم

وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء الآية ليس المراد من العرش
تاسع الأفلاك ولا من الماء أحد العناصر لما يشهد بذلك شهادة لا مرد لها ما أخرجه مسلم
في صحيحه من قوله صلى الله عليه وسلم كان الله تعالى ولم يكن معه شيء وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء
ثم خلق السموات والأرض فلا وجه للاستدلال به على إمكان الخلاء وأن الماء أول حادث
عرشه عبارة عن قيوميته بناء على أن سرير الملك مظهر سلطانه والماء إشارة إلى صفة الحياة باعتبار أن منه
كل شيء حي فمعنى وكان عرشه على الماء وكان حياً قيوماً وفي لفظة على تنبيه على ترتب أحدهما على الآخر فتدبر

من فوائد ابن كمال پاشا
أنالهما الله كل صباح ومساء

قوله تعالى وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء الآية قال الكاشي في تفسير وكان
عرشه على الماء قبل خلقهما لم يكن حائل بينهما لا أنه كان موضوعاً على متن الماء ثم قال واستدل به على إمكان الخلاء
وأن الماء أول حادث بعد العرش من أجرام هذا العالم انتهى قال الفاضل أبو السعود تغمده الله بغفرانه الملك
الودود وفي تفسير ذلك القول ليس تحته شيء غيره سواء كان بينهما فرجة أو كان موضوعاً على متنه كما ورد في أن

علا دلالة فيه على امكان الخلاء كيف لا ولو دل لدل على وجوده لا على امكانه وثانيًا على كون الماء اول ما حدث
في العالم بعد العرش واما يدل على ان خلقهما اقدم من خلق السموات والارض من غير تعرض للنسبة بينهما انتهى
اقول قد تقرر في علم الابعاد والاجرام ان ليس لمجموع كرات العناصر بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي هو المراد
بالعرش قدر محسوس فلا يتصور كونه موضوعا على متن كرة الماء فان ذلك انما يكون اذا كان عظم كرة الماء
بحيث يملأ جوف العرش مما سامته به مقعره والا لم يكن موضوعا على متنه الذي هو عبارة عن السطح المحدب
بل اما ان لا يماسا او يماسا بنقطة على ما يشهد به التخيل الصحيح وكيف يتصور كونه مالئا له وهو الآن لم يملأ الا السموات
السبع والكرسي والعناصر بجملتها فان قلت لعل الماء كان في ابتداء الخلقة على هذا المقدار الصغير الذي الآن عليه
فتخلخل الى حيث ملأ جوفه لامتناع الخلاء فلما خلق سائر الاجرام العلوية والسفلية عاد بطبعه الى مقداره الصغير
قلت التخلخل عبارة عن ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه شيء فيستدعي حركة اينية وهي يستدعي وجود
فضاء خال عن الشاغل وهو المراد بالخلاء فان قلت فليكن في ابتداء الخلقة عظيم المقدار بحيث يملأ جوف
العرش فتكاثف بعد خلق سائر الاجسام الى هذا المقدار الصغير الذي الآن عليه قلت التكاثف الذي
هو عبارة عن انتقاص مقدار الجسم من غير ان ينقص منه شيء بسبب على ما تقرر عندهم امر كالتخلخل تابع للعارض
بما يوجبه فاذا زال ذلك العارض عاد بطبعه الى مقداره الاول كما في المد والجزر وفي الصورة المذكورة لا يتصور
هذا لان المفروض انه خلق ابتداء عظيم المقدار بحيث يملأ جوف العرش فكيف يتصور ان يتخلخل بعارض حتى يعود
عند زواله الى مقداره الطبيعي الصغير وهو ظاهر وثانيهما الانجماد باستيلاء البرودة الشديدة وهذا ايضا
لا يتصور هاهنا اما اولا فلان الماء المنعقد جدا وان كان اصغر مقدارا منه غير منعقد لكنه لا الى مرتبة لا يكون له
قدر محسوس بالنسبة الى مقداره الاول بل يقرب منه في الحس كما يشاهد في المياه المنعقدة جدا ولا قدر لكرة الماء
الموجود الآن بالنسبة الى العرش وهذا مثل ان ينعقد البحر فيصير مثل العدس ولا يلتزمه عاقل واما ثانيا فلان كرة الماء
على ما يشاهد غير منجمدة بل باقية على طبعها من السيلان والميعان فان قلت بقي على تقدير كون الماء في ابتداء الخلقة
عظيم المقدار مالئا لجوف العرش احتمال آخر وهو ان يفرز بعض اجزاء هذه الكرة العظيمة ويجعل مادة لسائر الاجرام
السماوية والارضية كما في صورة انقلاب الماء هواء او ارضا ويؤيده ما ورد في الاثر من ان العرش كان قبل خلق
السموات والارض على الماء ثم انه تعالى احدث في الماء اضطرابا فازبد فارتفع منه دخان واما الزبد فبقي على وجه
الماء فخلق فيه اليبوسة فجعل ارضا واما الدخان فارتفع وعلا فخلق منه السموات وقوله تعالى ثم استوى الى السماء
وهي دخان مؤيد لهذا ايضا قلت هذا الاحتمال ايضا غير واقع اما على تقدير تركب الجسم من الهيولى والصورة
على ما هو مذهب الحكيم فلان هيولى العناصر وان كانت واحدة بالشخص قابلة لان يتوارد عليها صور العناصر بواسطة
استعدادات متعاقبة يعرض لها الا ان هيولى كل فلك مخالف بالحقيقة لهيولى فلك آخر لا تقبل الا الصورة
التي حصلت فيها واما على تقدير تركبه من الجواهر الفردة على ما هو مذهب المتكلمين فلانها متخالفة الحقايق عند
محققي المتكلمين على ما صرحوا به فما تركب منه الماء لا يجوز ان يتركب منه سائر الاجسام واما ما ورد في الاثر
ودل عليه الآية ايضا من جعل الدخان المرتفع من الماء مادة للسموات فمصروف عن ظاهره اذ الدخان هو اجزاء نارية

اقول هذا مبني على ما ذهب اليه الحكماء من ان الماء كروي الشكل فتامل عبد الرحيم قدس سره

معنى التخلخل

معنى التكاثف

نارية خالطتها اجزاء صغار ارضية تلطفت بالحرارة ولا تمايز بينهما في الحس لغاية الصغر فقبل خلق السموات
والارض وما فيهما لم يكن نار ولا ارض فمن اين يتولد الدخان وكذا ان اريد بالدخان البخار لانه اجزاء هوائية مازجتها
اجزاء صغار مائية تلطفت بالحرارة بحيث لا تمايز بينهما في الحس بحيث لا هواء فلا بخار ولهذا قال القاضي في تفسير قوله تعالى
وهي دخان امر ظلماني ثم قال لعله اراد به مادتها او الاجزاء المتصغرة التي ركبت منها اشارة الى مذهبي الحكماء
والمتكلمين وظهر مما ذكرنا ان ما ورد في الاثر لا يؤيد كون العرش موضوعا على متن الماء بل يؤيد ان لا يكون بينهما
حائل اذ ارتفاع الدخان والبخار يستدعي وجود فضاء يتحرك فيها تلك الاجزاء وفي صورة كون العرش موضوعا
على متنه ملتصقا به لا يمكن ان يتصاعد عنه بخار ولا دخان يشهد به التخيل السليم وبما فصلنا ظهر انه يجب
ان يفسر قوله وكان عرشه على الماء بما فسره به القاضي ولا مجال لكونه موضوعا على متنه فيتم الاستدلال واما انه لو دل لدل لدل
على وقوعه لا على امكانه ففيه ان الوقوع ادل دليل على امكان الشيء ومثل هذا الاستدلال شايع ذايع لا يخفى على من
تتبع واما ان المراد الامكان الوقوعي او الخلاء الوقوعي فكلا اذ النزاع في الامكان لا الوقوع قيل قال الاصمعي هذا
كقولهم السماء على الارض وليس ذلك على سبيل كون احدهما ملتصقا بالآخر فيكون معنى قول المص لم يكن حائل
محسوس بينهما فان بين السماء والارض حائلا هو الهواء لكن لما لم يكن محسوسا لم يعد حائلا انتهى ولا يخفى ان هذا لا يصح
ان يكون معنى قول المص اذ هذه الوقتية كان قبل خلق جميع اجرام هذا العالم فعلى تقدير عدم الالتصاق لا يتصور هناك
حائل اصلا ولو غير محسوس واما وجه دلالة الآية على ان الماء اول حادث بعد العرش فلان كل جسم بسيط فله مكان
طبيعي وان المكان من لوازم وجود الجسم فان الفاعل اذا اوجد الجسم اوجده لا محالة في مكان صرح به والمكان للخفاف
من الاجسام هو الفوق وللثقال التحت ويحددهما انما هو الفلك الاعظم فوجود الماء في جوف العرش يتوقف على وجود
مكانه المتوقف على وجود العرش فيتأخر عنه حدوثا فان قلت جميع ما ذكرت في هذا التفصيل مبني على كون اجرام
هذا العالم كرات محيطة بعضها ببعض ولعلها اجسام مسطحة مستوية منبسطة بعضها فوق بعض كالفرش المبسوطة
كذلك ويؤيده قوله تعالى وهو الذي مد الارض قالوا اي بسطها طولا وعرضا قلت كون هذه الاجرام
كرية الاشكال مما يشهد به الحس والارصاد ودل عليه الامارات والعلامات من غير اختلال بما ثبت من القواعد
الشرعية والعقايد الدينية كيف وبعض المسائل الشرعية يبتني عليها كتعدد المشارق والمغارب واختلاف
المطالع وسمت القبلة واوقات الصلوات وانتفاء وقت العشاء في بعض المواضع وغير ذلك واما
قوله تعالى وهو الذي مد الارض فقد قال الامام الرازي في تفسيره ثبت بالدليل ان الارض كرة ولا ينافي ذلك
قوله تعالى مد الارض لان جميع الارض جسم عظيم والكرة اذا كانت في غاية الكبر كان كل قطعة منها تشاهد كالسطح
ولقد اطنبت الكلام لما اقتضاه تحقيق المقام فلا تتخذوا في هدف الملام ولقد كنا كتبنا في سالف الزمان
على هذا المقام الا انه لم يبلغ الكلام مرتبة كمال الصعوبة لان الامور مرهونة باوقاتها تم الكلام

للفاضل المحقق والكامل المدقق
ابن صدر الدين رحمه رب العالمين
آمين آمين

قد ذكرنا في الرسالة القديمة تفسير قوله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء
وما ذكره بعض محققي المفسرين في ذلك المقام ذكر القاضي رحمه الله في تفسير قوله تعالى وكان عرشه على الماء لم يكن حائل بينهما
لا انه كان موضوعا على متن الماء وذكرنا في توجيهه انه لو كان موضوعا على متن الماء للزم قبل خلق تمام العالم احد
الامور الستة وحين خلق العالم احد الامور الخمسة والكل باطل كما لا يخفى على من تدرب في الحكمة واورد
بعض ارباب الرسائل ان القاضي رحمه الله انما راعى القواعد الحكمية اذ لم يكن مخالفة للقواعد الاسلامية اقول
ما ذكرنا من الامور شيء منها لا يخالف القواعد الاسلامية فان صحة خروج الماء عن حيزه الطبيعي تخالف القاعدة
الاسلامية واورد اولا على ما ذكرناه من انه يلزم اما خروج الماء عن حيزه الطبيعي وهو باطل لان الله تعالى يجوز
ان يخرج الماء عن حيزه الطبيعي اقول ان الله سبحانه ان كان موجبا بالذات فلا يتصور ذلك لان نسبته اليه
على السوية بحسب الاوقات فلا يتصور كونه قاسرا في بعض دون بعض وان كان مختارا فنقول ان خروج الماء
عن حيزه الطبيعي ممتنع والله سبحانه وتعالى لا يفعل الممتنع وصاحب التحصيل قد اكثر من هذا وثانيا على ما ذكرناه من انه
يلزم تخلخل الماء وهو باطل منعا مدللا بسؤال وجواب طويل وذلك مدفوع بان تخلخل الماء لو تحقق فاما للطبع
او لقاسر والاول باطل لان التخلخل لو كان للطبع لكان دائم التخلخل لان مقتضى الذات لا يتخلف عنه وكذا الثاني
وكذا الثاني لان القاسر قبل خلق تمام العالم اما الله سبحانه وتعالى واما العرش ونسبة كل الى الماء على السوية
بحسب الاوقات فلا يتصور كونه قاسرا في بعض دون بعض واما الله سبحانه وتعالى ان كان موجبا بالذات
فكذلك وان كان مختارا فنقول التخلخل ممتنع والله سبحانه وتعالى غير قادر على الممتنع هذا وقد ذكرنا في الرسالة
القديمة ان المستدل اراد بالامكان الامكان الذاتي واراد بالخلاء الخلاء في عالمنا هذا وتوجيه الاستدلال
ح ان الخلاء قبل عالمنا هذا كان واقعا ووقوع شيء في وقت من الاوقات دليل على امكانه الذاتي في جميع الاوقات
لان ثبوت الامكان للممكن واجب فالممكن في وقت ممكن في كل وقت واورد عليه بعض افاضل ارباب
الرسائل ما حاصله انه يجوز ان يتصف الخلاء قبل تمام العالم بامكان الوجود فيه امكانا مستمرا في جميع الاوقات
ولا يمكن ان يتصف بامكان الوجود بعد خلق تمام العالم وايده بما هو المشهور فيما بين القوم من ان ازلية الامكان
لا يستلزم امكان الازلية وطول الكلام بنقل كلام المحقق الشريف في ذلك المقام اقول اذا كان وجود الخلاء
في وقت ممكن ذاتيا بالامكان المستمر في جميع الاوقات على السوية فاذا كان الذات لا يقتضي وجوده وعدمه
في وقت فلا بد ان لا يقتضي وجوده وعدمه في وقت آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح والامكان الذاتي
معتبر بالقياس الى ذات الشيء فاذا نظر الى ذاته من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن الاوقات لم يمتنع
من اتصافه بالوجود في شيء منها وهذا هو زبدة ما حققه بعض المحققين في هذا المقام وايضا ان الوجود
السابق واللاحق واحد في حد ذاته لا يختلف اولا وثانيا بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى الزمان
فاذا تلازم الوجودان امكانا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في كيفية نسبتها
الى امر واحد بحسب ذواتها واورد بعض ارباب الرسائل ان بطلان تخلخل الماء وتكاثفه مما لم يثبت
في الحكمة وذلك ناش من ان الحكمة كلها مرسومة فيما راه من بعض الصحائف

لمولانا الفاضل
ملا جلبي عليه الرحمة

اما خروج الماء عن حيزه الطبيعي او خروج العرش عن حيزه الطبيعي او تخلخل الماء او نموه او تخلخل العرش او نموه ٥
اما حركة العرش بالاستقامة الى حيزه الطبيعي او تكاثف الماء او ذبوله او تكاثف العرش او ذبوله ٥

قال الله تعالى وهو الذي

قال الله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام لما كان الايوم دعى ظاهره انه يخالف
لما فصل في سورة حم السجدة من ان خلق السموات في يومين وخلق الارض كذلك في يومين فكان خلقهما
في اربعة ايام لا في ستة ايام فسره القاضي رحمه الله دفعا لذلك بقوله خلقهما وما فيهما او ما في جهتي العلو والسفل
فالاول من باب حذف المعطوف والثاني من قبيل المجاز المرسل واليوم الحقيقي لما لم يوجد قبل خلقهما لا بد من اعتبار
من اعتبار المجاز المرسل او المجاز بالحذف في ستة ايام فسره بقوله في ستة اوقات او مقدار ستة ايام
وكان عرشه على الماء حمله العلامة ابو السعود نور الله مرقده على ظاهره بمعنى انه فوق الماء سواء كان بينهما
فرجة او كان موضوعا على متنه والقاضي خصصه بالشق الاول كما قال لم يكن بينهما حائل لا انه كان موضوعا
على متن الماء لانه لو كان موضوعا على متن الماء للزم قبل خلق تمام العالم احد الامور الستة اما خروج
الماء عن حيزه الطبيعي او خروج العرش عن حيزه الطبيعي او تخلخل الماء او نموه او تخلخل العرش او نموه
وحين خلق العالم احد الامور الخمسة اما حركة العرش بالاستقامة الى حيزه الطبيعي او تكاثف الماء
او ذبوله او تكاثف العرش او ذبوله وهذه الامور باطلة كما لا يخفى على من تدرب في الحكمة قال القاضي
رحمه الله واستدل به على امكان الخلاء واورد عليه ذلك المفسر العلامة انه لا دلالة فيه على امكان الخلاء
ولو دل لدل على وجوده هذا لعله اراد انه اذا حمل المستدل على المعنى الاعم كما حملناه عليه فلا دلالة فيه
على ذلك وان حمل على المعنى الاخص كما فعله القاضي يدل على وجوده واشار بعض الفضلاء الى الجواب
بحمل الامكان على الامكان الوقوعي ويمكن التوجيه بطريق آخر وهو ان نختار الشق الثاني ونقول اراد المستدل
بالامكان الامكان الذاتي لا الامكان الوقوعي واراد بالخلاء الخلاء في عالمنا هذا فانه المتنازع فيه
كما لا يخفى وح يكون المراد واستدل به على ان الخلاء في عالمنا ممكن بالامكان الذاتي وتوجيه الاستدلال ح على ذلك
هو ان الخلاء قبل عالمنا هذا كان واقعا ووقوع شيء في وقت من الاوقات دليل على امكانه الذاتي في جميع
الاوقات لان ثبوت الامكان للممكن واجب فالممكن في وقت ممكن في وقت آخر كما حققه شارح حكمة
العين اقول حاصل ما ذكره في توجيه كلام البيضاوي انه وان كان ظاهر النظم عاما شاملا لما ذكره العلامة
ابو السعود من الشقين الا انه لما كان الشق الثاني مستلزما لاحد الامور المذكورة التي تقرر في علم الحكمة
بطلانها خصصه بالاول وهو كما ترى انما يتم ان لو كانت المقدمات المذكورة في بطلانها يقينية وهو ممنوع
فان اكثرها مبني على اصول الفلاسفة وقد بين القاضي بطلان اكثرها في الطوالع كما لا يخفى على المتتبع والقاضي
انما راعى القواعد الحكمية اذ لم يكن مخالفة للقواعد الاسلامية ولما قال المحشي العلامة اسعد الله حاله في يوم
القيمة في قول البيضاوي لا انه كان موضوعا على متن الماء ليت شعري ما المانع من ارادته وبكنه التنزل
عن هذا المقام نقول الذي في كلامه خلل من وجوه الاول ان قوله يلزم اما خروج الماء عن حيزه الطبيعي الخ فنقول في جوابه
ان شاء الله تعالى يجوز ان يخرج الماء عن حيزه الطبيعي وذلك غير محال وان كان خروجه بنفسه بطريق
السيلان عن حيزه الطبيعي محالا والثاني ان ما ذكره من استحالة تخلخل الماء ممنوع عندهم ايضا فان قلت
القول بالتخلخل لا يتصور في البسائط الحقيقية للزوم تركيب ما فيه قلنا قد صرح في حكمة العين وشرحها بان التخلخل

للمتيقن وهو ان يزداد مقدار الجسم من غير ان يزداد عليه شيء من خارج ممكن وقد حقق السيد الشريف قدس سره
في حاشية حكمة العين ان الجسم سواء كان مركبا من الهيولى والصورة او لم يكن يمكن التخلخل والتكاثف فيه لان مقدار
الجسم زايد عليه والجسم من حيث هو لا مقدار له في ذاته فنسبته الى جميع المقادير على السواء فامكن ان يتصف
باكبر مما هو متصف به او اصغر وايضا الجسم متصل واحد والمقدار زايد عليه والجسم البسيط جزؤه يساوي
كله فاذا اتصف الكل بمقدار خاص لجزؤه اذا انفرد وجب ان يكون قابلا للاتصاف بذلك المقدار
والكل بالعكس ضرورة تساوي المتماثلات في الاحكام وح تحقق امكانها والثالث ان قوله ويمكن التوجيه
بانا نختار الشق الثاني واراد المستدل ح بالامكان الامكان الذاتي لا الامكان الوقوعي واراد بالخلاء
الخلاء في عالمنا هذا فانه المتنازع فيه الخ منظور فيه اذ لا يلزم من وقوع شيء في وقت من الاوقات
الامكان وجوده في ذلك الوقت وان كان ذلك الامكان مستمرا واجبا له في جميع الاوقات
قوله ان ثبوت الامكان للممكن واجب فالممكن في وقت ممكن في كل وقت ان اراد ان امكانه امر ثابت له
في كل وقت على ان يكون قوله في كل وقت ظرفا للامكان فهو مسلم لكن اللازم منه ان يكون ذلك الشيء متصفا
بالامكان امكانا مستمرا دايما غير مسبوق بعدم الاتصاف ولا سابق عليه ولا يلزم منه ان يكون وجوده
في كل وقت ممكنا لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده في كل وقت ممكنا بل ممتنعا
ولا يلزم من هذا ان يكون الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات فان امكان الشيء ليس معناه جواز اتصافه
بجميع انحاء الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود ما في الجملة فيكفي في امكان الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع
في وقت والممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وان اراد انه ممكن الوجود في كل وقت على ان يكون
في كل وقت ظرفا للوجود فهو ممنوع ولا يتفرع على كون ثبوت الامكان للممكن واجبا فانه قد حقق المحقق الدواني
في تصانيفه ان امكان الممكن وان كان مستمرا في جميع الازمنة يستلزم امكان وجود ذلك الممكن في تلك
الازمنة وعلى هذا اعتمد المتكلمون في الجواب عن استدلال الفلاسفة على قدم العالم بانه ممكن الوجود في الازل
والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان وهو محال بالضرورة وقدرة الباري تعالى ازلية
بالاتفاق فلو كان العالم حادثا لزم ترك الجود وهو افاضة الوجود وما يتبعه من الكمالات على الممكنات
مدة غير متناهية وهو محال على الجواد الحق الكريم المطلق وحاصل الجواب ان قولكم العالم ممكن الوجود في الازل
ان اردتم به انه يمكن له الوجود الازلي على ان يكون في الازل متعلقا بالوجود فهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده
في الازل ممتنعا وان اردتم به ان امكان وجوده في الجملة مستمر في الازل على ان يكون متعلقا بالامكان
فمسلم ولا يلزم ان يكون وجود العالم في الازل ممكنا لجواز ان يكون وجوده في الازل مستحيلا مع انه في الازل
متصف بامكان وجوده فيما لا يزال ومن هذا ما يقال ان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية وما قيل
في اثبات الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء
من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع
من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها بدلا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به

اتصافه به في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة
لامكان الازلية صحيح الى قوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها فانه ان اراد ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء
الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء
من اجزاء الازل من الوجود بعده فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان
الازلية وان اريد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود
فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب وليت شعري كيف صدر هذا الكلام
من هذا المحقق الامام مع ان من الموجودات ما هو آني الوجود كبعض الحروف ومع تصريحه في مواضع من كتبه
بان ماهية الزمان تقتضي لذاتها عدم اجتماع اجزائها وتقدم بعضها على بعض اذ يلزم امكان وجود كل من تلك
الاجزاء في الازل نظرا الى ذاته انتهى كلام المحقق الدواني في انموذج العلوم وايضا قال بعض الفضلاء في حاشية
شرح المواقف نقلا عن استاده المحقق مقدماته مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حيز المنع
ولم يذكر ما يلزم منه هذا فانه ان اراد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من قبول الوجود مستمر له وهذا مما لا نزاع
فيه لان استمرار عدم المنع من قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المآل واحد واستمرار الامكان لم يتنازع
فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود في الجملة ولو في وقت من الاوقات جايزا
جوازا مستمرا وهو لا يستلزم ان يكون الوجود في كل وقت جايزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز هذا
فظهر من هذا التفصيل ان ما قيل في هذا المقام من ان امكان الشيء ليس معناه جواز اتصافه بجميع انحاء الوجود
بل معناه كما سبق جواز اتصافه بوجود ما في الجملة فيكفي في امكان الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع في زمان
مساه فاللازم من كون امكان الشيء مستمرا ازلا هو ان يكون ذلك الشيء في ذاته مانعا في شيء من اجزاء
الازل عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول الوجود الواقع من زمان متناه
مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا نم انه يلزم من ذلك ان لا يكون مانعا عن قبول الوجود الواقع في جميع
اجزاء الازل فان هذا اللزوم ليس بضروري ولا قام عليه برهان بل اللازم هو جواز الاتصاف بالوجود
في كل جزء بدلا ولا يلزم منه جواز الاتصاف في جميع الاجزاء معا ليس على ما ينبغي فان قوله بل اللازم
هو جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء بدلا غير مسلم فانك قد عرفت ان اللازم هو استمرار جواز الوجود
ولو في وقت وهو لا يستلزم ان يكون الوجود في كل وقت جايزا في الجملة نعم لو كان مراده انه لو سلم
ذلك ايضا لا يستلزم ما ادعاه من استلزام ازلية الامكان امكان الازلية لم يبعد وانما اطنبنا
الكلام في هذا المقام لانه من مشكلات الكلام

للفاضل المحقق والحبر المدقق عبد الرحيم افندي
المفتي رحمه الله الغني المغني

قوله سبحانه وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء قيل عند قوله تعالى وكان عرشه على الماء حمله العلامة ابو السعود على ظاهره بمعنى انه فوق الماء سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على متنه والقاضي خصصه بالشق الاول كما قال لم يكن حائل بينهما لا انه كان موضوعا على متن الماء لانه لو كان موضوعا على متن الماء للزم قبل تمام خلق العالم احد الامور الستة اما خروج الماء عن حيزه الطبيعي او خروج العرش عن حيزه الطبيعي او تخلخل الماء او نموه او تخلخل العرش او نموه وحين خلق العالم احد الامور الخمسة اما حركة العرش بالاستقامة الى حيزه الطبيعي او تكاثف الماء او ذبوله او تكاثف العرش او ذبوله وهذه الامور كلها باطلة كما لا يخفى على من تدرب في الحكمة **اقول** لزوم احد الامور الستة قبل تمام خلق العالم في حيز المنع اذ يحتمل ان يكون العرش او الماء كبير المقدار ابتداء ثم صغر المقدار فلا بد من التعرض لهذين الاحتمالين ولبطلانهما ثم لعله انما لم يجوز التخلخل والتكاثف في الماء اما بناء على ما في شرح حكمة المطالع للاصفهاني من انهما لو كانا جايزين للزم صيرورة البحر في مقدار قطرة والقطرة في مقدار البحر او بناء على انهما لا يتصوران في البسايط الحقيقية لكن في شرح حكمة العين ان الهيولى لا مقدار لها في ذاتها والا لما قبلت ما لا يطابقها لكن يقبل ما لا يطابقها بناء على ثبوت التخلخل والتكاثف الحقيقيين واذا لم يكن لها مقدار في ذاتها يكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية وفي شرح التجريد للاصفهاني جواز التخلخل والتكاثف لان الهيولى لا يكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان يخلع مقدارا صغيرا ويلبس كبيرا وبالعكس وفي حاشية شرح حكمة العين للسيد الشريف الجسم متصل واحد والمقدار زائد عليه والجسم البسيط جزؤه يساوي كله في الحقيقة فاذا اتصف الكل بمقدار خاص جزؤه اذ الوجود وجب ان يكون قابلا للاتصاف بذلك المقدار والكل بالعكس ضرورة تساوي المتماثلات في الاحكام هذا قال القاضي رحمه الله واستدل به على امكان الخلاء قيل اورد على المفسر العلامة بانه لا دلالة فيه على امكان الخلاء كيف ولو دل لدل على وجوده لا على امكانه فقط ولعل المراد انه اذا حمل المستدل على المعنى الاعم كما حملناه عليه فلا دلالة فيه على ذلك وان حمل على المعنى الاخص كما نقله القاضي فيدل على وجوده واشار بعض الفضلاء الى الجواب بحمل الامكان على الامكان الوقوعي ويمكن التوجيه بطريق آخر وهو ان يختار الشق الاخير ونقول اراد المستدل بالامكان الامكان الذاتي لا الوقوعي واراد بالخلاء الخلاء في عالمنا هذا فانه المتنازع فيه كما لا يخفى ويكون المراد واستدل به على ان الخلاء في عالمنا هذا ممكن بالامكان الذاتي وتوجيه الاستدلال بتوقف على ذلك هو ان الخلاء قبل عالمنا هذا كان واقعا ووقوع شيء في وقت من الاوقات دليل على امكانه الذاتي في جميع الاوقات لان ثبوت الامكان للممكن واجب فالممكن في وقت ممكن في كل وقت كما حققه شارح حكمة العين انتهى **اقول** ههنا بحث من وجهين احدهما ان المتنازع فيه على ما في شرح المواقف وغيره الخلاء داخل العالم على الاطلاق واما الاتفاق في الخلاء خارجه ولا يخفى ان الاعلام كون العرش على الماء من داخل العالم فالخلاء في داخل المتنازع فيه واعترض المولى ابو السعود بهذا الاعتبار فلا يصح ما ذكره جوابا عنه واما ما ذكره المولى ابن الصدر من ان الوجود ادل دليل على الامكان فغير ظاهر في الدفع اذ الاعتراض بطريق انه لو دل لدل على وجود الخلاء لا امكانه العرفي لان الشيء اذا كان موجودا كان وجوده ضروريا لا ممكنا صرفا على ما بين في محله ويتادى ان الاعتراض بهذا الطريق تقييد الامكان بالتقييد فقط مع القول بالدلالة على الوجود وما هو الظاهر في الدفع ظاهر فلا تغفل وثانيهما انه ان اراد امكان الخلاء بمعنى عدم منع ذاته عن قبول اي وجود كان في وقت يستلزم امكان الخلاء بالمعنى المذكور في كل وقت فالاستلزام مسلم لكن اقتضاء وقوع الخلاء قبل عالمنا هذا امكان الخلاء بالمعنى المذكور ممنوع اذ ما يقتضيه انما هو امكان بمعنى عدم امتناع ذاته عن قبول الوجود الخاص وهو الوجود قبل عالمنا هذا وان اراد امكان الخلاء بهذا المعنى في وقت يستلزم امكانه بهذا المعنى في كل وقت فلا يفيد المدعى الذي هو امكان الخلاء بالقياس الى الوجود في عالمنا هذا فان قلت الكلام في الامكان الذاتي للخلاء اللازم لكونه واقعا وممكنا في وقت لئلا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان ومعناه عدم منع ماهية الخلاء من حيث هي هي عن قبول الوجود من حيث هو هو فما معنى اعتبار امكان الخلاء بالقياس الى الوجود الخاص قلت مآل عدم المنع المذكور عدم المنع عن قبول الوجود في الجملة ويكفي لتحققه ولعدم لزوم الانقلاب عدم المنع عن قبول الوجود الخاص فلا يكون استلزام الامكان الذاتي في وقت الامكان في كل وقت مفيدا للمدعى على ان المعتبر في الامكان الذاتي انما هو عروض الماهية الممكنة من حيث هي هي بالقياس الى الوجود والعدم واما اشتراط تجرد الوجود والعدم عن القيود فليس بمعتبر فعروض الامكان للماهية للخلاء من حيث هي هي بالقياس الى الوجود قبل عالمنا هذا عروض الامكان الذاتي بهذا الاعتبار لازم مستندا الى ماهية الخلاء من حيث هي هي لا الى الغير بناء على ما هو المعتبر في الامكان الذاتي ويؤيده ما قلنا ما قالوا من ان الواجب بالذات اذا اعتبر من حيث الاضافة الى الممكن ككونه مبدأ لزيد كان بهذا الاعتبار ممكنا مع كونه وجود ذاته باقيا على وجوبه الذاتي بناء على ان الممكن انما هو وجود ذاته المقيدة بالاضافة الى الممكن ويؤيده ايضا القول بان عدم كون شيء ممكنا ذاتيا في الحال بان كان ضروري الوجود او ضروري العدم فيه لا ينافي امكانه الذاتي في الاستقبال اذ الامكان على هذا انما يعرض لماهية الممكن من حيث هي هي بالقياس الى الوجود والعدم المخصوصين وهما الوجود والعدم في الاستقبال والله اعلم واحكم

من فوائد سلطان المحققين • برهان المدققين •
فريد عصره • ووحيد دهره • شيخ الاسلام •
مفتي الانام • يحيى افندي المشتهر بين العلماء الاعلام
بمنقاري زاده • طول الله عمره • وكثر امثاله
امين • امين

قوله سبحانه وتعالى **وكان عرشه على الماء** قال الحافظ في شرحه على البخاري ظاهره انه كذلك حين استحدث بذلك وظاهر الحديث الذي قبله ان العرش كان على الماء قبل خلق السموات والارض ويجمع بانه لم يزل على الماء وليس المراد بالماء ماء البحر بل هو ماء تحت العرش كما شاء الله وقد جاء بيان ذلك في حديث ذكرته في اول الباب انتهى وفي الهيئة السنية انه لما خلق الله تعالى السموات والارض قسم الماء الذي كان عليه العرش قسمين فجعل نصفه تحت العرش وهو البحر المسجور فلا تقطر منه قطرة حتى ينفخ

في الصور فينزل منه مثل الطل فتنبت منه الاجسام وجعل النصف الآخر تحت الارض السفلى وذكر ايضا
ان البحر الاعلى فوق السموات وتحت العرش قال المولى ابو السعود في تفسير الاية المذكورة ليس تحته شئ
غيره سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على متنه كما ورد في الاثر فلا دلالة فيه على امكان الخلاء وقال
بعض فضلاء ديار بكر قد تقرر في علم الابعاد والاجرام ان ليس لمجموع كرات العناصر بالنسبة الى الفلك
الذي هو المراد بالعرش قدر محسوس فلا يتصور كونه موضوعا على كرة الماء فان ذلك انما يكون اذا كان
عظم كرة الماء بحيث يملأ جوف العرش مماسا محدبه مقعره والا لم يكن موضوعا على متنه الذي هو عبارة عن السطح
المحدب بل اما ان لا يتماسا او يتماسا بنقطة على ما يشهد به التخييل الصحيح وكيف يتصور كونه مالئا وهو
الآن لم يمتلئ الا بالسموات السبع والكرسي والعناصر بجملتها انتهى ورد بانه ظن ان الماء في قوله تعالى
وكان عرشه على الماء هو الماء العنصري وغلط فان الماء العنصري الذي ليس له قدر محسوس بالنسبة الى العرش
انما خلق بعد خلق الارض فكيف يتصور ان يكون العرش الذي خلق قبل خلق السموات والارض عليه
فضلا عن ان يكون موضوعا على متنه او غير موضوع عليه مع تخير حائل بينهما وانما هو الماء الطبيعي النوري
المعنى الذي تكون منه العرش فان قيل مراده الماء الذي تحت الارض السفلى لا الماء الذي خلق في الارض
قلنا كلامنا مبني على قوله ليس لمجموع كرات العناصر الخ وان قيل المراد من الماء الماء الذي قسمه الله تعالى
بعد خلق السموات والارض فجعل نصفه تحت العرش والنصف الآخر تحت الارض السفلى قلنا هذا الوجه
مسلم

من مجموعة سري الدين المصري
عليه رحمة ربه الباري

قال بعض الفضلاء في قوله تعالى وكان عرشه على الماء الا رحمه العلامة ابو السعود نور الله مرقده
على ظاهره بمعنى انه فوق الماء سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على متنه والكافيجي رحمه الله خصصه بالشق
الاول كما قال لم يكن حائل بينهما لا انه كان موضوعا على متن الماء لانه لو كان موضوعا على متن الماء للزم قبل
تمام خلق العالم احد الامور الستة اما خروج الماء عن حيزه الطبيعي او خروج العرش عن حيزه الطبيعي او تخلخل
الماء او نموه او تخلخل العرش او نموه وحين خلق احد الامور الخمسة اما حركة العرش بالاستقامة الى حيزه
الطبيعي او التكاثف الماء او ذبوله وهذه الامور كلها باطلة كما لا يخفى على من تدرب في الحكمة انتهى حاصل
ما ذكره في توجيه كلام البيضاوي ان ظاهر النظم الجليل وان كان محتملا لهذين الاحتمالين كما ذكره ابو السعود
من الشقين الا انه لما كان الشق الثاني مستلزما لاحد الامور المذكورة التي تقرر في الحكمة استحالتها خصصه
بالاول وفيه ان الاول ايضا يستلزم امرا تقرر استحالته وهو الخلاء والصاير رد عليه بانا لا نسلم انه يلزم
قبل تمام خلق العالم احد الامور الستة اذ يجوز ان يحدث الله تعالى الماء في الحيز الغريب ابتداء اذ هو تعالى
فعال لما يريد يخص الاجسام ببعض الاحياز بمجرد ارادته من غير مرجح من خارج ثم تحركه حين خلق العالم
الى حيزه الطبيعي بالحركة المستقيمة وذلك غير مستحيل على العناصر فلا يلزم ايضا احد الامور الخمسة حين
خلق العالم فالقسمة فيه ايضا غير حاصرة والصايم لا يجوز ان يخلق الله تعالى ذلك الماء في ابتداء الخلقة عظيم

عظيم المقدار بحيث كان يملأ جوف العرش حتى كان سطحه المقعر مماسا للسطح المحدب للماء ثم يجعل بعض اجزائه
كرسيا وبعضها السموات السبع والعناصر الى ان يعود الى المقدار الذي كان هو عليه في عالمنا هذا الآن وليس هذا
محالا في حد ذاته حتى لا يكون محلا للقدرة اذ الاجسام مركبة من الجواهر الافراد المتماثلة في الماهية لو يجعل بعض اجزائه
معدوما مرة الى ان يعود الى هذا المقدار الذي كان عليه الآن ثم يحدث في مكانه الكرسي والسموات السبع وباقي العناصر
بلا مادة اذ لا يحتاج في ايجاد الحادث الى المادة على ما هو المذهب الحق فما كان ذلك الاحتمال باقيا لم يتم ما ذكره به
في توجيه التخصيص ثم ان ما ذكره من استحالة خروج الماء عن حيزه الطبيعي وتخلخله وتكاثفه في حيز المنع اما الاول
فلجواز ان يخرجه سبحانه وتعالى عن حيزه الطبيعي بارادته وقدرته فان من كان قادرا على خلقه كان قادرا على نقله
منه الى حيز آخر واما الثاني والثالث فلان هيولى العناصر لا مقدار لها في نفسها بل نسبتها الى جميع المقادير
على السواء فيمكن ان تتصف باكبر مما هي متصفة به او اصغر على ما حقق في المواقف وشرحه للمحقق سيد المحققين
بما لا مزيد عليه نعم يتجه عليه انه يلزم ان تكون قطرة منفصلة من البحر مقدار كلية البحر وذلك مستبعد جدا وفيه
ان الاستبعاد لا يلتفت اليه في المطالب العلمية والكلام في هذا الباب العلامة الدواني في تصانيفه
سيما في الحاشية القديمة على الشرح الجديد لله الحمد على التمام وعلى رسوله واله الصلوة والسلام

لواحد من الفضلاء الكرام
عليه رحمة ربه الملك العلام

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى ولقد جاءت رسلنا ابرهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام عليكم سلاما اقول لما صرح صاحب الكشاف
وغيره بان قولهم سلاما تحية منهم وكذا قوله سلام تحية منه احسن من تحيتهم وجب ان يقدر قوله سلاما
بسلمك سلاما اي نجعل حياتك سالما عن الآفات فكما تقتضي جعل فاعل حياتك هو الله كذلك فاعل سلمك سلاما
ولما كان سلام الله نازلا منه على عباده تعدى بكلمة على واما تقديرهم بسلمنا سلاما كما في الكشاف
وغيره فباطل لان معنى سلمنا على ما صرح به بعض المحققين قلنا سلام عليك ويؤيده قوله من الافعال ايه
سلم فسلمت كما ان معنى لبيت قلت لبيك ومعنى بسملت قلت بسم الله وغير ذلك من الافعال التي تجعل
عبارة عن التكلم بالاقوال المخصوصة التي تجعل تلك الافعال مشتقة منها فيلزم ان يكون معنى قولهم سلام
عليك على تقديرهم قولي سلام عليك عليك لان سلام مصدر هو الفعل وقد عدل من النصب الى الرفع
على ما اشتهر وبطلانه بين فان المقصود من هذا القول كما لا يخفى التحية بنفس سلام الله النازل على المخاطب
لا بنفس قول المتكلم والتلفظ به فاحفظ فان هذا من بدائع الاسرار وروائع الافكار قال صاحب الكشاف
في تفسير قوله تعالى فلما رأى ايديهم لا تصل اليه نكرهم واوجس منهم خيفة بعد نقل الاقوال والظاهر انه
احس بانهم ملائكة ونكرهم لخوف نزولهم لامر انكره الله عليهم او لتعذيب قومه الا ترى الى قولهم لا تخف
انا ارسلنا الى قوم لوط اقول فيه نظر لانه يلزم منه ان يظن النبي الجليل اعني ابرهيم الخليل ان هذه الملائكة
التي ارسلها الله اليه كاذبون في البشارة من الله تعالى وتجويز مثله لا يليق بالمؤمن فكيف من خليل الله تعالى
سيما بعد جريان السلام والامان بينهم وبينه بما في الملازمة انهم حين جاءت ابرهيم عليه السلام بالبشرى

الى الخبر يظهر سرور المخبر به نحو ابرهيم عليه السلام انهم مبشرون له لا مسيئون قوله بالبشرى حال تجب مقارنته
لزمان عاملها اعني زمان مجيئهم اياه كما صرحوا به ثم تخوفه منهم من عدم تحرمهم بالطعام تيقنوا انهم ملائكة تكون
نزولهم لامر انكره الله تعالى عليه فيوجب هذا ظنه عليه السلام بان مجيئهم للاساءة وانهم كاذبون في خبر
البشارة والا لم يتصور منه الخوف العظيم كما اشار اليه بقوله انا منكم وجلون بل الظاهر ان ابراهيم ظن
انهم اناس تجاوز جاؤوا للاساءة ولذا لم يتحرموا بالطعام فقالوا في ازالة هذا الخوف انا ارسلنا اي نحن
ملائكة مرسلة من الله تعالى ولذا لا نأكل صادقون في البشارة المذكورة وانما تعددنا وكثرنا فلانا رسلوا
الى اهلاك قوم مجرمين فضحكت امرأة العامل الى حزة انما ضحكت سرورا وتعجب من بشارة الولد فبالغوا
في خبر البشارة بتفصيلها وتكثيرها ولذا جاء بالفاء بعد سبق ذكرها ثم فصلت في مقابلة تلك المرأة
تعجبها بقوله ءألد وانا عجوز قال صاحب الكشف حررنا فعلنا ايه سلم معناه صدق واستأنس فامرنا
سلم اي نحن مسالمون مواسون اقول على هذا يكون كلمة سلم كلمة صلح لا كلمة تحية لكن جعله صاحب الكشاف
نحو السلام حيث ما يقتضيه قوله نسلمت يقتضي ان يكون هو كلمة تحية لا كلمة صلح وبهذا ظهر ايضا خلل قوله
فمعنى امركم سلام تسلمي وتسلكم مني لانه كلمة امان بل التوجيه الصحيح ان يقال معنى امركم سلام جوابكم سلام مني كما
ان خطابكم على سلمك الله سلاما قال قطب الملة والدين اذا لم يعلم انهم ملائكة لم يكن خوفه الا من جهة البشر
وذلك الخوف يزول بهذا الكلام لا محالة اي بقوله انا ارسلنا واما الخوف من جهة الله فانما يكون بعد العلم
بالارسال وهو خلاف المقدور لانا فرضنا حدوث الخوف قبل هذا القول وعقيب عدم تحرمهم بالطعام اقول
فيه نظر لان قوله اذا لم يعلم انهم ملائكة لم يكن خوفه الا من جهة البشر غير مستقيم لان عدم العلم بانهم ملائكة يشمل
صورة تردده بين كونهم اناسا وكونهم ملائكة مرسلة للعذاب وكل منهما سبب للخوف كما مر فلم يستقم
حصر الخوف على جهة البشر على تقدير عدم العلم وحمل عدم العلم على عدم المعرفة غير مستقيم لان مفعول العلم وقع جملة
لا مفردا قال لا منافاة بين تعليل النهي عن الخوف بالارسال الى قوم لوط وبين تكميله بالبشرى كما في سورة
الحجر والذاريات لجواز ان يكون زوال الخوف معلقا بالامرين اي بالارسال والبشرى اقول
فيه نظر لان الخوف قد زال بمجرد بشارة الملك لان المبشر لا يكون مسيئا وبيان الارسال وقع تاكيدا
للعوض وكلام بعلل النهي المذكور في السورتين بالارسال قال وعلى تقدير ان يكون مبتدأ والجار والمجرور
خبره فلا حاجة الى موجود ومولود والاصل عدم التقدير اقول الغرض من هذا التقدير اظهار عامل الظرف
وبيان معنى كونه خبرا نحويا لا على المبتدأ قال وعلى تفسير الوراء بولد الولد وجب القول برجوع ضمير الى ابرهيم
اقول ليس في الوراء ضمير يصلح ان يكون راجعا الى ابرهيم ثم سواء جعل رفع يعقوب على الابتداء
او على الفاعلية للظرف كما لا يخفى قوله وليت شعري لم اول البشرنا بوهبنا وجعل باسحق منصوبا لانه صلة
ساقط جدا لانه لم يؤول البشرنا بوهبنا بل اعتبر فعلا ناصبا له بنفسه كما هو دأبهم في العطف على محل المجرور
والى هذا اشار بقوله كانه قيل ووهبنا له اسحق ومن وراء اسحق يعقوب

تمت الرسالة للفاضل علي افندي
الفناري رحمه الباري

قال الشيخ في قوله تعالى فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب وقيل انه معطوف على موضع باسحاق او على لفظ
اسحق وفتحة للجر فانه غير منصرف ورد للفصل بينه وبين ما عطف عليه بالظرف قلت الذي يظهر ان الرد
المذكور متعلق بالوجهين ويدل عليه سياقه حيث نقلهما بصيغة التمريض بعد ما ذكر ما هو المختار عنده وعند
الزمخشري في تخريج تلك القراءة وهو موافق لكلام ابي البقاء حيث قال وفي جهتي العطف قد فصل بين يعقوب
وبين الواو العاطفة وهو ضعيف عند قوم انتهى ومبناه على مسألة خلافية قال ابو حيان في الارتشاف
حرف العطف ان كان على حرف واحد كالواو والفاء فلا يجوز الفصل بينه وبين ما عطف لا بقسم
ولا بظرف ولا بجار ومجرور الا في ضرورة الشعر نص على ذلك اصحابنا ثم قال ابن مالك وهو قول ابي علي ثم قال
واجاز ذلك الفراء في قوله تعالى ومن وراء اسحق يعقوب فقال ينوي به الخفض فيكون معطوفا على باسحق
وقد فصل بينهما بالجار والمجرور والذي هو من وراء اسحق والعطف بالواو انتهى وقال ابو حيان في سورة يوسف عند قوله تعالى
ومن قبل ما فرطتم في يوسف الا ان قول الزمخشري في تجويز الفصل بالجار والمجرور بين حرف العطف الذي هو على حرف واحد
وبين المعطوف ليس بجيد لانه يصير نظير ضربت زيدا وبسيف عمرا واذا تدبرت هذا التفصيل علمت ان هذا
الرد ليس له تعلق بخصوصية كون المتعاطفين مجرورين وان استثنى صورة الجر من الجواز كما وقع من ابن مالك
حيث قال وهو جائز في الكلام المنثور الا ان يكون المعطوف اسما مجرورا لم يعد جره نحو مررت بزيد ومن بعده
عمرو انتهى طريقة اقوى في المسألة وعليها قول ابن هشام في المغني حيث لا يجوز الفصل بين العاطف والمعطوف
على المجرور كمررت بزيد واليوم عمرو انتهى ثم ان كلام الزمخشري على الجزم بجواز ذلك في سورة يوسف عند قوله تعالى
ومن قبل ما فرطتم في يوسف وتبعه المصنف هناك وسكت عن ذكر هذا الرد ان المتعاطفين منصوبان لكنه
لم يتعرض لعنوان النصب بل ذكره بلفظ ذكره ههنا به فهو ايضا محمول على عموم المسألة للصور الثلث كما هو الموافق
لكلام ابي البقاء حيث قال ههنا وقد بيناه في سورة النساء ان منع ذلك ليس بشيء والكلام ههنا ليس
في المجرورين وغايته انه اتفق للمصنف في سورة يوسف اثر الزمخشري واجرى كلامه في الجواز ونقل ههنا ما ذكر من رده
بصيغة التمريض ولا بأس به وكلام ابو حيان ايضا في سورة يوسف على منعه على الاطلاق كما يشهد به تمثيله بصورة
النصب والحاصل ان صاحب الكشاف وابا البقاء ومكي ابن ابي طالب والمصنف على تجويز ذلك على اطلاقه وكلام
ابي حيان وابن عصفور على منع ذلك على اطلاقه وقد نسبه محب الدين الحمداني الى سيبويه والاخفش
ومن وافقهما كالكرخي والجوهري في ذلك عليه واما تجويز ذلك في المرفوعين والمنصوبين دون المجرورين كما وقع
من ابن مالك وابن هشام والرضي فهو طريقة اقوى وكلام البيضاوي في المقامين ليس عليها كما يدل عليه عبارته
وسياق كلامه كما نبهناك عليه وقد نقل مكي ابن ابي طالب في سورة هود على ان هذا العطف يجوز في صورة
الجر عند الكسائي ولا يجوز عند سيبويه والاخفش الا بتكرير حرف الجر انتهى قلت فما ذهب اليه ابن مالك
والرضي وابن هشام موافق لمذهب سيبويه والاخفش ومبني على اثرهما ومما ينبغي استحضاره في هذا المبحث
ان محل الخلاف ما اذا لم يكن الفاصل معطوفا بل يكون معمولا من غير عطف العامل المعطوف كما يظهر من كلام الرضي
فمن وراء اسحق في سورة هود حال من يعقوب قدم عليه لكونه ظرفا والعامل في الحال هو العامل في صاحبها وكذا الحال

في سورة يوسف ومن الى الارض في سورة الطلاق ثم ان ما قيل من ان العامل ههنا اما الفعل مع الجار او الجار
فقط فالظاهر فيه ناظر الى الوجهين مدار كالما جزم به من ان الرد متوجه اليهما لا الى الاخير فقط كما ظن وفيه
ان كون العامل في صورة العطف على المحل هو الفعل مع الجار مخالف لقواعدهم المقررة وقائله مطالب في ذلك
بتصحيح النقل كيف وقد قال ابن جني في احكام الحروف ما كان في موضع النصب هو الجار والمجرور جميعا يدل عليه
ان العرب تنصب ما عطفته على الجار والمجرور لانهما جميعا منصوبا الموضع وذلك قولهم مررت بزيد وعمرو
انتهى ومقتضى ذلك كون عامل النصب في المحل هو الفعل فقط ولا يلزم ان يكون الحرف عاملا ومعمولا وانت خبير
بان اختيار هذا التعسف منشاؤه الجزم برجوع الرد المذكور الى صورة كون المتعاطفين مجرورين وقد عرفت
ما فيه على انه ذكر في سورة الطلاق عند قوله تعالى ومن الارض مثلهن منع ذلك مطلقا في ذلك اثر ابي حيان
حيث رد على الزمخشري تجويزه العطف المذكور في صورة النصب ولم يتفطن به ههنا ثم ان من خصص الرد
بالوجه الاخير لعله انما تصدى لذلك تجنبا عن هذا المحذور وتشبثا بما قاله ايضا كون الكلام نحو المتعاطفين
وقد عرفت ما فيه ثم ان ابن هشام ايضا ممن رد هذين الوجهين على ما قرره شراح كلام اما الاول فلان شرط
العطف على المحل امكان ظهوره في الفصيح كقوله معاوي ابنا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا وههنا
ليس كذلك واما الثاني فلانه لا يجوز الفصل بين العاطف والمعطوف على المجرور كمررت زيد واليوم عمرو وهو
في الحاجب على مسلك ابن مالك ثم ان قول صاحب الكشف حيث قال واما الجر فيلزمه الفصل بين نائب الجار
ومجروره وهو ابعد منه بين الجار والمجرور انتهى لا يقدح فيما ذكرناه وغايته ان الجمع في صورة الجر علتان وذلك
من مشكلات المسائل النحوية وقد افصح عما قلنا الشيخ منتجب الدين الهمداني في الفريد حيث جعل المانع في صورة العطف
على المحل الفصل بين العاطف والمعطوف بالظرف مطلقا وفي صورة كونه مجرورا عطفا على اللفظ لزوم اعادة
الجار فيها اذ الفصل بين العاطف والمعطوف بالظرف ثم قال ان الاول حسن عند صاحب الكتاب وابي الحسن
وموافقيهما وان الثاني ليس بالمتين عند صاحب الكتاب ثم ان المدار في عدم تجويز الفصل بين الواو العاطفة
ومعطوفها في صورة الجر كون الواو نائبا عن الجار فكما لا يجوز الفصل بين الجار ومجروره لا يجوز بين العاطف
ومعطوفه كما صرح به الرضي وغيره واما اعتبار عدم جواز ذلك اولا في المعطوف عليه بخصوصه ثم قياس المعطوف عليه
كما وقع من بعض المحشين ليس له حاصل وكانهم اغتروا في ذلك بظاهر عبارة الكشف المنقولة فيما سبق
مع كونها مطابقة لما قلنا عند التحقيق فان قوله ابعد منه بين الجار والمجرور محمول على العموم كما هو مقتضى كلام القوم
ثم ان قول المص بين ما عطف عليه مشكل قيل في توجيهه عطف على صيغة الماضي والمراد بما عطف هو العاطف
انتهى وانت خبير بان ركاكة قوله عليه يابى عن ذلك فلو ارجع ضميره الى المعطوف عليه كما يقتضيه المعنى يكون
في كلامه تفكيك شنيع واما ما قيل في توجيهه اي بين المعطوف وهو يعقوب وبين ما عطف عليه وهو النحو
بالظرف وهو من وراء اسحق اي بوجه الفصل لكن لا من حيث انه فصل بين المتعاطفين بل لاستلزام الفصل
بين حرف العطف النائب مناب الجار وبين المعطوف المجرور ففيه شبهة المصادرة الاشتغال بلغو في الكلام على ان ما
ادعاه من الاستلزام ممنوع والذي يظهر ان لفظ عليه زيادة من قلم الناسخ اولا او بعده وقد وجدنا في بعض النسخ

النسخ به يدل عليه ولا غبار فيه وقال في الكشف وكنت ان تقول اعمال يبشرنا بالايصال الفعل اقرب مسلكا فقد
جوز لك في قوله تعالى ذلك الذي يبشر الله عباده انتهى قلت قال في الكشاف هنالك والاصل ذلك الثواب
الذي يبشر الله به عباده فحذف الجار كقوله تعالى واختار موسى قومه الاية ثم حذف الراجع الى الموصول انتهى وانت
خبير بان الحذف والايصال سماعي على ان هذا لا يناسب ذلك فان اختياره هنالك لا يقتضي امر صناعي هو
ان المفعول الجار والمجرور لا يحذف الا بتدريج بخلاف ما نحن فيه وايضا سبق لتعديه على الاصل بما يتنوع الخ ذلك
فليتدبر في تحقيق هذا المقام فانه من مزال الاقدام

للفاضل المحقق مولانا عرب زاده
رحمه الله عليه رحمة واسعة

قوله تعالى ولقد ارسلنا موسى باياتنا وسلطان مبين الى فرعون وملائه الاية جوز القاضي ان يكون المراد
بالايات التورية اجمع الناظرون فيه على انه غير صحيح لما علم من ان التورية نزلت بعد هلاك فرعون
وقد صرح به القاضي ايضا في سورة المؤمنين في تفسير قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب لعلهم يهتدون
حيث قال لا يجوز ارجاع الضمير الى فرعون وملائه لنزول التورية بعد هلاكهم اقول يمكن تصحيحه اما اولا فبما صرحوا
من جواز ارجاع الضمير وتعلق الجار ونحوه الى المطلق المذكور في ضمن المقيد فقوله الى فرعون يجوز ان يتعلق
بالارسال المطلق لا المقيد بكونه بالتورية واما ثانيا فلان موسى عليه السلام كما ارسل الى الفراعنة ارسل
الى بني اسرائيل ايضا فيجب ان لا يحمل ملأ فرعون على ما يشملهم فيجوز ان يحمل الكلام على التوزيع على معنى انه
ارسلناه الى فرعون بسلطان مبين والى ملائه بالتورية فيكون لفا ونشرا غير مرتب

لمولانا ابن صدر الدين
عليه رحمة رب العالمين

قال الله تعالى ولقد ارسلنا موسى باياتنا وسلطان مبين الى فرعون الاية جوز القاضي ان يكون المراد
بالايات التورية واجمع الناظرون على انه غير صحيح لما علم من ان التورية نزلت بعد هلاك فرعون به
وقد صرح به القاضي في سورة المؤمنين في تفسير قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب لعلهم يهتدون حيث
قال لا يجوز ارجاع الضمير الى فرعون وملائه لنزول التورية بعد هلاكهم يمكن تصحيحه اما اولا فبما صرحوا من جواز
ارجاع الضمير وتعلق الجار ونحوه الى المطلق المذكور في ضمن المقيد فقوله الى فرعون يجوز ان يتعلق بالارسال
المطلق لا المقيد بكونه بالتورية واما ثانيا فلان موسى عليه السلام كما ارسل الى الفراعنة ارسل الى بني اسرائيل
ايضا فيجب ان لا يحمل ملأ فرعون على ما يشملهم فيجوز ان يحمل الكلام على التوزيع على معنى ارسلناه الى فرعون
بسلطان مبين والى ملائه بالتورية فيكون لفا ونشرا غير مرتب وهذا السؤال وارد على قول العلامة في
خطبة مخدوم الملك فاجاب بان قوله تعالى باياتنا حال مقدرة اي مقدرين تبنيه او نصرته بالايات
والسلطان المبين الى فرعون وملائه فلا يقدح فيه ظهور بعضها بعد هلاك فرعون كالتورية وانفجار الماء
من الحجر وبانه قيل ان اعطاء التورية مجموعا مرتبا مكتوبا في الالواح بعد غرق فرعون واوحى بها الى موسى به
في حيوة فرعون وكان يامر بها قومه ويبلغها الى فرعون وملائه ويؤيده ما قيل ان بعض الالواح كان منزلا

قبل نزول التورية بتمامها وكانت تلك الالواح من خشب والالواح التي كانت فيها التورية بتمامها كانت
من زبرجد او زمرد او ياقوتا احمر او صخرة صما

تم مجموعة سري الدين المصري
رحمه الله الغني المغني

الحمد لله الذي نور العالم بعلم العلماء ومحى بنوره ظلمة جهل الجهلاء بعد ارسال نبيه سيد الانبياء
وجعل منهم اهل التفسير وافقه الفقهاء وخوفهم حتى يكونوا اصلح الصلحاء والصلوة على رسوله المنزل
عليه القرآن الذي تحدى على فصحاء العرب في البديع والبيان وعلى اتباعه الآخذين للاسلام بقوة الجنان
ورضي الله عنهم باتم الرضوان وبعد فان اخواني يلتمسون كتابتي الاوراق ان يجتنبها اهل الروم
والشام والعراق ولا يوجد فيها خلل يفضي الى الفضاحة ويتلألؤ فيها غرة اللوح والفصاحة فاستعين
بالله العلي الاعلى على ان احرر ما دل على لطايف المعاني واولى واعلم ان الله العزيز العلام بين المرام على وجه
تحسين الكلام بان جمع النفوس بالتمام ثم فرق بينهم بما يماثل الاعلام ثم قسم واضاف الى الاشقياء
مالهم من عذاب النيران واضاف الى السعداء مالهم من نعيم الجنان بان بين في كلامه القديم فان من يضل به
عن الطريق المستقيم ووعد لمن اطاعه واضاع الوعيد بعضهم في اول الامر وبعضهم في الآخر عن النار بعيد
فقال عز من قايل يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقي وسعيد قوله يوم يأت اي الجزاء او اليوم
ورجح تفسير الفاعل بلفظ الجزاء دون العذاب كما قال الله تعالى وانذر الناس يوم يأتيهم العذاب الآية
لعمومه والمقصود ههنا العموم لان العذاب انما يأتي الكفار والعصاة واهل الموقف بعضهم الكفار والعصاة
وبعضهم المؤمنون والنقاة فذكر الجزاء او نوع ليعم الفريقين او المراد بالجزاء جزاء الكفار والعصاة خاصة
وهو العذاب عبر به للتورية المختصة وهي ما يفهم من قوله تعالى يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه من اضطراب اهل الموقف
حتى لا يقدرون التكلم من الشدة وهذا ترجيح الاعم المقيد بالخارج على الاخص الدال عليه بالخارج قوله او اليوم
يعني الفاعل المقدر اليوم كقوله تعالى هل ينظرون الا ان تأتيهم الساعة بغتة الآية والمراد من اتيان اليوم
الموعود وانما عبر بها لاتيانه في اخر ساعة ايام الدنيا قوله على ان اليوم بمعنى حين ان فسر الفاعل بالجزاء
فالامر ظاهر بما قال وان فسر باليوم فالمراد من اليوم الاول يوم كامل من ايام الآخرة ومن اليوم الثاني فيه
معنى حين فالمعنى حين يأت اليوم لا تكلم نفس والخبر المتواتر في سرعة المحاسبة ولا يجوز ان يراد من اليوم
الثاني فيه يوم كامل من ايام الآخرة لانه ان اريد يوم كامل لا يخلو من ان يوجد عدم التكلم في ذلك اليوم
في جميع اجزائه او ان يوجد في وقت من اوقاته وان وجد في جميع اجزائه لزم عدم تكلم الاتقياء الذين
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الا باذنه وهو نوع تعب في يوم مقداره كالف سنة مما تعدون فتعين ان يوجد
عدم التكلم في وقت من الاوقات وهذا مراد من قوله على ان اليوم بمعنى حين او الله عز وجل اي فاعل يأت
الله تعالى كقوله تعالى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام على تقدير المضاف وهو امر فالمعنى الا ان يأتيهم
امر الله وانما ذكر الاتيان بمعنى الظهور لاشتراكهما في معنى الحصول حين العدم فالاستعارة تصريحية تبعية الفعل

في الفعل استعارة الاتيان للظهور اصلية ومدار القرينة على الفاعل لان اليوم او الجزاء او امر الله ليس للاتيان
حالة وقرأ ابن عاصم وعامر وحمزة احترز عن القراء الباقين لان التخصيص باسمائهم الاعلام يدل على خصوصهم
على مذهبه ولما علم مذهب ابي حنيفة رح فذكر الشيء لا ينافي ما عداه قوله يأت بحذف الياء اجتزاء عنها
اي اكتفاء عن الياء بالكسرة واما قرأ هؤلاء بحذف الياء والاكتفاء عن الياء بالكسرة لاجتماع الكسرات على ثبوت
الياء لئلا يقع ثقل على السامع في لسانه ضعف قوله لا تكلم نفس هذه قضية وقتية لانه سلب فيها المحمول وهو
التكلم عن جميع افراد الموضوع وهو النفس العام في سياق النفي في وقت معين واذا سلب المحمول عن جميع افراد
الموضوع في وقت معين يكون القضية وقتية لا تنافي ثبوت المحمول للموضوع في ساير الاوقات من غير ذلك
الوقت والتكلم في ساير الاوقات منصوص عليه بقوله تعالى وقالوا ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وبقوله
تعالى الضعفاء للذين استكبروا الآية الآيات الواردة في تكلم الكفار والمؤمنين يوم القيمة اكثر من ان يحصى
لا يقال المراد من قولهم وقالوا حالهم لانا نقول هو خلاف ما ظهر من النظم قوله بما ينفع وينجي اي لا تكلم بما ينفع وينجي
وانما قال وينجي بعد قوله بما ينفع مع انه يتناول الانجاء لان الانجاء نفع محض لبيان ما علم تناولا من معنى الانجاء
او المراد من قوله بما ينفع ما ينفع لنفسه ومن قوله ينجي ما ينفع لغيره كالشفاعة قوله من جواب او شفاعة بيان
لما في قوله بما ينفع فالمعنى لا تكلم نفس بجواب اذا اخذت هي بنفسه ولا بشفاعة اذا اخذ من احب شفاعته
والمراد من النفس ههنا ذات الشيء وحقيقته وتنكيرها في سياق النفي للعموم لان النكرة في سياق النفي تعم وانما افرد
ليتناول كل فرد من افراد الانس والجن والملك لان نفي المفرد اشمل من نفي الجمع كما اذا قال لا رجل في الدار لا يحتمل
عند السامع ان يكون فيها رجل من الرجال بخلاف ما اذا قيل لا رجال في الدار لانه يحتمل عنده ان يكون رجل او رجلان
فيها وذلك ان المفرد النكرة المنفية انما تدل على الحقيقة على الافراد المنفية والجمع المنفي على الجماعات المنفية
وكذلك دل المفرد النكرة المنفية على الجماعات المنفية بالالتزام والمراد ههنا نفي التكلم المضاف الى فرد
عام لكل فرد فرد ويلزم منه نفي التكلم المضاف الى جماعة لان الجماعة افراد مجتمعة من امثال فرده والتكلم المضاف
الى فرد عام مثل المضاف اليه ويلزم منه نفي جميع التكلم سواء كان فردا او جماعة قوله وهو الناصب الظرف
اي لا تكلم ناصب للظرف وهو يوم وهي مع ما عمل فيه في محل الرفع بان يقع على الخبر الجملة الواقعة حالا عن الضمير
المنصوب المقدر بعد الا مع تأخره فتقدير الكلام وما نؤخره لوقت من الاوقات الا نؤخره لانتهاء اجل
معدود وحقه ان يجيء يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه ويحتمل ان يكون في محل الجر على البدلية عن انتهاء فتقدير
الكلام وما نؤخره الا لانتهاء اجل معلوم يوم يأت لا تكلم نفس قوله ويحتمل نصبه باضمار اذكر بان يكون
يوم منصوبا به وذكره مع ما عمل فيه جملة مستأنفة سيقت لبيان شدة اليوم الذي بمعنى الحين ولان الا
مذكر يدل على مغايرته ساير الاحيان ويحتمل ان يكون في محل الرفع بان يقع فاعل خبر الجملة الواقعة حالا عن ضمير
نؤخره فتقدير الكلام نؤخره لاجل معدود وحقه ان يقال اذكر يوم يأت فعلى هذين التقديرين لا يكون
يوم ظرفا للا تكلم والا يلزم ان يكون معمولا لعاملين مختلفين مقتضى احدهما غير مقتضى الآخر وجملة لا تكلم
صفة يوم مع الجار والمجرور المقدر بل وهي ما فيه فتقدير الكلام اذكر يوم يأت الذي لا تكلم فيه نفس قوله و[illegible]

المحذوف اي يحتمل نصب الظرف بالانتهاء المحذوف المضاف الى اجل في قوله تعالى وما نؤخره الا لاجل معدود اي لانتهاء
اجل معدود قوله الا باذنه اي باذن الله وهذا الاستثناء يسمى استثناء مفرغا عند اهل المعاني وكلاما غير موجب
ناقصا عند اهل النحو والمستثنى منه محذوف والنفي متوجه اليه وهو متناول للمستثنى والمعنى لا تكلم نفس تكلما نافعا
بسبب شيء من الاشياء الا باذن الله فالاستثناء متصل او هو غير متناول للمستثنى والمعنى لا تكلم نفس
باقتدار من عندها الا باذن الله فالاستثناء منقطع وهذا اقصر الكلام النافع على التكلم باذن الله قوله
كقوله اي هذا كقوله تعالى لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن هذا في موقف اي التكلم المدلول عليه بهاتين الايتين
في موقف او هاتين الايتين في حق التكلم في موقف وقوله تعالى هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون
في حق عدم التكلم في موقف اخر فلا تناقض لعدم اتحاد وحدة المكان قوله او المأذون فيه هي الجوابات
الحق والممنوع عنه الاعذار الباطلة يعني لا تناقض بين الآيتين الدالتين احديهما على اذن التكلم والاخرى
منهما على عدم الاذن لعدم اتحاد وحدة المضاف اليه لان المعنى يؤذن لنفس في حق التكلم الحق ولا يؤذن لها
في تكلم الباطل قيل ان الجواب الاول يشعر ان التكلم النافع يوجد في موقف ولا يوجد في موقف آخر وهذا
موافق بما يفهم من تفسيره بما ينفع وينجي في قوله لا تكلم والجواب الثاني يشعر ان التكلم بالاذن ان كان حقا
يوجد في جميع المواقف وان كان باطلا لا يوجد في جميع المواقف لانه قال او المأذون فيه هي الجوابات
الحقة والممنوع عنه الاعذار الباطلة بغير تقييد بموقف والمنقول على التفسير بقوله لا تكلم نفس بقوله
لا تكلم بما ينفع وينجي ان التكلم النافع والمنجي لا يكون الا بالاذن والمفهوم المخالف ان التكلم بما لا ينفع ولا ينجي
يكون باذن الله وبغير اذنه والمص من القائلين والجواب الثاني غير موافق بالمفهوم لانه جعل الاعذار
الباطلة مما منع عنه وايضا ان المقصور على الاذن النافع وايضا يفهم من التفسير المذكور ان الممنوع والمأذون
التكلم النافع والمنجي قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد والفاء ههنا داخل على ما يفصل به الاجمال في قوله تعالى لا تكلم
نفس من احوال النفس وذلك ان المخبر اذا اخبر عن احوال الشيء الموبقة والمنجية في محل ان السامع
يبذل فيه نفسه في السمع كمال البذل ولا يريد الا الاصغاء اليها وهو عالم بان السامع اخذ النافع وامسك
عن الضار وحريص النفع لهو قادر على ان يخبر وهو كريم فالاخبار عن البعض والسكوت عن الاخر لا يليق
بكرمه فههنا لما اخبر الله تعالى عن عدم تكلم النفوس في ذلك اليوم توجه اليه السامعون بالاصغاء لانهم
لما سمعوا شيئا عجبا من غفل عنه يقع في خطأ عظيما ولا يقدرون على ان يغلبوا اذ انهم بل ينتظرون لما ذكر
امثال ذلك الحال حتى ظهرت واخذوا ما يليق بالاخذ وامسكوا عما يليق بالامساك فالله سبحانه
رحيم يرحم عباده ويريد النفع كما ذكرنا وهو قادر على ان يخبر عن الاحوال الموبقة والمنجية ولتفصيل
ما اجمل في قوله تعالى لا تكلم نفس بان المهلكين من اي صنف من اصناف النفوس وباي صفة يتصف
من الاوصاف الموبقة وان الفائزين باي صنف يتخلصون من الهلاك ويدخلون الفوز بنعمة من نعم
الله تعالى حتى يتنبه السامعون ويحترزون عن ان يكونوا من الصنف الهالك ويرغبون في ان يكونوا
من الصنف الفائز ولعل السر في دخول الفاء على ما فصل به الاجمال ان الاجمال فيما قبله سبب للتفصيل فيما

فيما بعده لما ذكرنا من ان الاخبار من الكريم في محل احتياج السامع عن البعض والسكوت عن الاخر لا يليق بكرمه
ومن الجارة للتبعيض لان الملائكة واخلون الى النفوس وخارجون من الشقي والسعيد المذكورين ولانه خلو من
في سعيد لان المراد منه سعدا ما عداهم واما الذين سعدوا ففي الجنة فالشقي والسعيد المذكورين
بعض النفوس من اهل الموقف الذين لا يتكلمون يوم يأتت الجزاء ويحتمل ان يكون للتبيين والجار مع المجرور
في محل الخبر وشقي مبتدأ مؤخر فالمعنى فمن اهل الموقف الذين لا يتكلمون الا باذن الله تعالى شقي وسعيد
فالله تعالى قادر على جزائهما كما يقدر على اذناب بحكم النفوس اللاتي بها اخلال فيهم بجزاء الذين
شقوا الخلود في النار وجزاء الذين سعدوا الخلود في الجنة وانما قدم الخبر ليتوقف المبتدأ ولو قيل شقي وسعيد
منهم لا يعرف السامع حين استماعه شقيا وسعيدا قبيل استماعه الجار والمجرور من اي جنس من هذا القدر يحتمل
كون الشقي والسعيد بخبر اعنهما والسر هذا في تقديم الخبر على المبتدأ المنكر وهما قد يستعملان في الفاعل والمفعول
للمبالغة وغير المبالغة والقائل بانهما صفتان مشبهتان قليل والمنكر على ان صيغتهما صيغة الصفة
المشبهة كثير بان قالوا ان صيغتها اوزان معدودة معلومة بغير صيغتها فان قيل ان حملا على المبالغة
فالمتصف بالشقاوة المبالغة المنافقون والكفار وبالسعادة المبالغة المؤمن الكامل والابرار
فالذين بينهما لا يتصف بهذه الشقاوة والسعادة لان عصاة المؤمنين لا يكون الشقاوة والسعادة
فيهم بالمبالغة فخرجوا من التقسيم فان حملا على غير المبالغة فالكفار والابرار لا يتصفون بهذه الشقاوة
والسعادة لان شقاوة الكفار مبالغة وسعادة الابرار كذلك فلا يدخلون في التقسيم قلنا
المراد بهما بيان نوع الاشقياء والسعداء بغير ارادة المبالغة وغير المبالغة فان الاصناف تحت النوع مبينة
بتبيين النوع وعلى هذا يدل آيات جزائهم بعد التقسيم قوله وجبت له النار بمقتضى الوعيد فان قلت
كان المراد بالشقي ما يعم الكافر والمسلم العاصي فما معنى قول المص الشقي وجبت له النار مع ان النار لا يجب
لكل المسلم العاصي لان بعضهم لا يدخل النار بكرم الله تعالى واحسانه وان كان من اصحاب الكبيرة الذين ماتوا
بلا توبة على المذهب الاصح قلنا وجبت لهم النار بمقتضى الوعيد واما عدم دخولهم النار كان بكرم الله تعالى
وخلف وعيده وخلف الوعد عن الوعيد كرم منه تعالى والى هذا اشار المص بمقتضى الوعيد اي وجبت النار
للمسلمين العاصين بمقتضى الوعيد واما بالنظر الى كرمه لا تجب له النار قوله وسعيد وجبت له الجنة
بموجب الوعد فان قلت ان الاعمال لا توجب دخول الجنة فباي سبب تجب للسعيد الجنة قلنا بموجب الوعد
لان الله تعالى وعد وعدا حقا لا يخلف وعده فوعده تعالى يوجب للسعيد الجنة لامتناع خلف وعده لكرمه وقدرته
لان امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما قال في الشقي وجبت له النار بمقتضى الوعيد وقال
في السعيد بموجب الوعد ولم يجعل على العكس لان ما يناسب الوعيد الاقتضاء وما يناسب الوعد الايجاب
لان الاقتضاء يوجد بدون الاستلزام كاقتضاء النار الاحراق لانه استلزام شيء شيئا بسبب ولا مانع
وبعدم السبب المانع ووجود تخلف المقتضى عن المقتضي كاستلزام النار مثلا احراق الشيء بسبب التلاقي
وعدم المانع فبعدم التلاقي ووجود المانع يتخلف احراق الشيء عن النار فكذلك يستلزم وعيد الله وجوب النار

للاشقياء بالغضب وعدم الكرم منه وتعدم الغضب ووجود الكرم تخلف وجوب النار لهم عند الوعيد والايجاب
استلزام شيء شيئا بحيث لا يتخلف المستلزم عن المستلزم بان يترتب على المستلزم زمان وجوده كترتب وجود
النهار على طلوع الشمس زمان طلوعها او لا يترتب زمان وجوده بل يتأخر ترتبه كما نحن فيه قوله والضمير لاهل الموقف
اي الضمير في منهم لاهل الموقف ولم يكن للنفس مع ان المراد منها معنى الجمع لان النفس مفرد والضمير ضمير جمع فلا يكون لها
للمفرد فان قيل لا يصح ارجاع الضمير الى اللفظ وانما يصح ان يرجع الى المعنى مثلا اذا ارجع الضمير ههنا الى الناس
وقيل منهم اي من لفظ الناس شقي لا يصح بوجه من الوجوه فح يثبت صحة ارجاع الضمير الى المعنى فقط فمعنى النفس
ههنا العموم في سياق النفي فاي مانع يمنع ارجاع الضمير الى النفس قلنا ان المانع عدم المطابقة من حيث اللفظ
وان كان من حيث المعنى مطابقا لان اهل اللغة يعتبرون في ارجاع الضمير مطابقة اللفظ والمعنى فتعين كونه
لاهل الموقف وهو مدلول عليه بالنفس العامة لان كون المرجع في اللفظ موجودا غير لازم في ارجاع الضمير
بل يكفي وجوده في التقدير او في الحكم واليه اشار بقوله وان لم يذكر قوله لانه معلوم مدلول عليه بقوله لا تكلم
نفس اعلم ان شرط ارجاع الضمير كون المرجع مدلولا عليه ومعلوما عند السامع لان المراد بالارجاع الاعلام
للسامع حال المرجع فلا بد للسامع من العلم بذي الحال قبل العلم بالحال حتى لا يتردد بان يقول اي شيء صاحب
الحال وقد يقال ان قوله مدلول عليه يغني عن قوله معلوم لان ما يكون مدلولا عليه يكون معلوما فاي حاجة الى
ذكر قوله معلوم ويجاب بان يقال كون المعنى مدلولا عليه بلفظ مسموع حيث علم بالقرينة ولقائل ان يقول
كون المعنى معلوما بالقرينة انما يكون بدلالة القرينة عليه فلا يخلو المعنى من ان يكون مدلولا عليه حال كونه
معلوما عند السامع وان لم يكن بلفظ مسموع والمراد بالدلالة ههنا دلالة بالمطابقة لان لا تكلم نفس
انما تدل بالحقيقة والتمام على النفوس الغير المتكلمين وهم اهل الموقف ولكن ههنا لا بد من قرينة تدل على كونهم
اهل الموقف والقرينة ما تقدم وما تأخر من الاية قوله او الناس اي والضمير في منهم للناس المذكور في سياق
الاية في قوله تعالى ذلك يوم مجموع له الناس فان قيل لم قدم ذكر ما يكون معلوما بالدلالة وهو اهل الموقف
على ما يكون معلوما بالمنطوق وهو الناس قلنا لقرب الضمير مما يكون معلوما بالدلالة والمرجع المدلول الاقرب
مرجح على المرجع المنطوق البعيد لجواز ذهول السامع عن ذكر البعيد قوله فاما الذين شقوا والفاء سببية
ما يقتضيه التفصيل من الاجمال ما سبق واما ههنا من الادوات الداخلة على التفصيل الاجمال وما قيل
ان اما لتفصيل ما اجمل تجوز لان تفصيل الاجمال انما يكون بما ذكر بعدها لا بها وانما عرف المسند اليه بالموصول
دون سائر المعارف لاحضاره في ذهن المخاطب بحالة المختصة المعلومة عنده حتى يعلم المخاطب ان الخبر
ما يناسب حال المسند اليه وهذا معنى قول اهل المعاني تعريف المسند اليه بالموصول للايماء الى وجه بناء الخبر
لانه ان عرف المسند اليه بغير الموصول وبني الخبر تحير المخاطب ويقول من اي وجه يستحق المسند اليه بهذا الخبر
فاذا عرف بالموصول تعين وجه بناء الخبر وايراد الصلة بالفعلية الماضوية دون الاسمية لتجدد
شقاوتهم الماضية في الخروج الدنيا بان يثبتوا على الكفر لدلالة قوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما على ان بقاء
الكفار على الخروج يزيد اثامهم لا يزداد اثامهم الا بازدياد اسبابها والاسباب شقاوتهم المتجددة تجدد

تجدد الازمنة هذا على تقدير اسناد الشقاوة اليهم بالنسبة الى الكفر واما بالنسبة الى سائر اعمالهم
الخبيثة المتجددة تجدد المباشرة تجدد شقاوتهم ظاهر وقيل المراد بالشقاوة المتجددة تنفرهم به
وتهودهم وتمجسهم وغير ذلك من انواع الكفر لان هذه الشقاوة تحدث فيهم حين ارتدادهم على قول
وحين بلوغ على قول والاعمال الخبيثة من فساق الموحدين والله اعلم بالصواب قيل ان صيغة الماضي
ههنا انما تدل على الشقاوة الماضية قبل اخبار الله تعالى ورسوله بهذا الخبر وبناء الخبر ههنا لا يكون الا على
الشقاوة الماضية وذلك يأبى عن ان يصح بناؤه على الشقاوة الحالية والمستقبلية واجيب بان ههنا
ما يكتم من البيان المذكور وهو ان يقال ان في الاية تاويلا والله اعلم بالصواب وذلك ان يقال
فاما الذين سبقت لهم الشقاوة من اهل الموقف وهم لا يغفر لهم لكفرهم ولا خذ الله تعالى اياهم بعد التة
ففي النار لان التقسيم ما يوجد من اهل الموقف وهي شقي فان قلت لم لا يقدم ذكر المسند ههنا
لبيان ان الذين شقوا لا يكونون الا في النار قلت ان المحل ليس الاختصار لان عصاة المؤمنين
داخلون في المسند اليه لا يكون لهم الاختصاص بالنار بل لا يكون الاختصاص للكفار ايضا على قول البعض من ان الكفار
يخرجون من النار ويدخلون في الزمهرير احيانا ولو سلمنا اختصاصهم بالنار لا يجوز تقديم المسند ههنا ايضا
للاختصاص لدخول عصاة المؤمنين في المسند اليه ولا احتياج الى التقديم لبيان اختصاص الكفار بالنار لتبيينه من قوله
خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما مع ان تقديم المسند اليه اصل ولا مقتضي للعدول عنه وذلك لان المحل ههنا
بل المناسب للتقسيم وان في تقديمه مع صفته المعلومة عند المخاطب تنبيها في اول الامر على ان الخبر المبني عليه يكون لها
على جهة صفة ولو اخر فات هذا التنبيه وان تقديمه يشعر قصر المسند اليه على المسند لان المعنى لا يكون في النار
الا الذين شقوا قوله ففي النار ايراد المسند بالظرف لبيان المكان للمسند اليه الاختصار من القول بوجب لهم
النار او كانوا من النار او غير ذلك مما يكون متعلق الظرف فيه مذكورا والفا داخلا عليها من معنى
المجازات لقيامها مقام مهما يكن قوله لهم في قوله لهم فيها زفير مع ما عمل فيه جملة ظرفية مستقرة لان الفعل المقدر
فيها من الافعال العامة وهو متعلق فيها وزفير مبتدأ والظرف المقدم عليه خبره وهو فيها وهو مع خبره في محل الرفع
فاعل الظرف المقدم عليها وهو لهم لانه يعتمد على ذي الحال لانه حال عن ضمير الجمع المستكن في الظرف الذي هو مسند
الموصول لان من الواو والصلة لف والمعنى اللهم الا ان يقال انهم شقي في النار ايضا لتجدد شقاوتهم من اول
الارتهاج او اول البلوغ الى غير النهاية قوله وفيها زفير اي في النار جملة ظرفية مستقرة وهي خبر زفير قدمت
عليه لان المبتدأ نكرة وللدلالة على ان لهم زفير في النار لا في الموقف والقبر بل لهم منها حساب وعذاب
سوى الزفير قوله وشهيق معطوف على قوله زفير واعلم ان الله قد رعى وجه تحسين الكلام بعد رعاية الالفاظ
لتبيين المرام والجمع بين المعنيين المتضادين من نوع واحد من الكلمات من اسمين واورد كلامه المبين
على طريق الموازنة لاهل اليقين وبعد الجمع في محل التقسيم والتوزيع باوزان الشقي والسعيد والزفير والشهيق
قوله الزفير اخراج النفس والشهيق رده فان قلت يلزم من تعبير تنفس اهل النار بهذا ان يقال في الفرق بين
تنفس اهل النار وبين تنفس اهل الجنة لان تنفس اهل الجنة ايضا اخراج النفس والرد قلنا لا يلزم لان تنفس اهل النار

اخراج النفس الذي فوق خاجو هم بلا مدهم اياه الى الخارج بالتمام حتى ينتشر ويتبدل بغيره من الرياح فتحصل الروح
من الارتياح بخلاف تنفس اهل الجنة وحقيقة الزفير اخراج النفس بذلك الالم والشهيق رد ذلك النفس
الغير المخرج بالتمام وعلى هذا يدل قول المصنف فيما بعد والحصر روصه ومن قال ان المناسب ههنا التعبير بالايصال
او ادخال النفس مقام رد النفس رعاية وجه تحسين الكلام بالجمع بين المعنيين المتضادين فقد وقع في ورطة
بطلب تزيين العبارة ولا يخرج منها الا بزوال الغفلة وبقاء الخسارة لان الادخال بعد الاخراج
بالتمام ولا يكون خروج النفس ههنا بالتمام وحقيقة الزفير والشهيق صراخ مماثل بصوت الحمار وانما عبر المص
من الصراخ اخراج النفس ورده مجازا ويدل عليه قوله رعمهم والصراخ ملزوم لذلك الاخراج والرد
ولا دلالة على عدم ارادته ههنا مجازا لا ايصال من اخراج النفس ورده اليه او استعمالهما في الصعداء الرفيع
في اول النهيق وآخره حقيقة وفي تنفس اهل النار استعارة بالكناية بان شبه النفس تنفس اهل وجوه
اخراج النفس ورده بصراخ الحمار واثبت ما لزمه وهو الزفير والشهيق والتشبيه في النفس مكنية واثبات
الزفير والشهيق تخييلية ووجه الشبه الانكرية قوله واستعمالهما في اول النهيق وآخره هذا اشارة الى انهما
في اول النهيق وآخره حقيقة لانه تعرض لاستعمالهما بلا بيان وجهه فاذا كان في هذا حقيقة كان استعمالهما
ههنا في تنفس اهل النار استعارة كما بينا آنفا قوله والمراد بهما الدلالة على شدة كربهم اشارة الى ان المراد
بالزفير والشهيق ليس اخراج النفس المعتاد ورده كما ذكرنا بل الدلالة على شدة كربهم في اخراج النفس ورده
على ان يكون حقيقة الزفير والشهيق المعنى الاول المستعمل فيهم لان غرضهم مرادا وهو اخراج النفس الذي فوق الحجرة
بلا مد الى الخارج بالتمام ورده والكرب الشديد لازم لهذا ودلالة الزفير والشهيق مرادا بهما اخراج النفس
ورده على الكرب الشديد دلالة الملزوم على لازمه البين بالمعنى الاخص دلالة التزامية قوله وغمهم اي المراد
بالزفير والشهيق الدلالة على شدة غمهم على ان يكون حقيقة الزفير والشهيق صوتا مثل صوت الحمار
والنهيق كما ذكر ههنا صداهم المماثل بصداء الحمار في الانكرية ليدل على شدة غمهم لان الصعداء الشديد كالنهيق
العنيق انما يظهر من الغم الشديد قوله وتشبيه حالهم بمن استولت الحرارة على قلبه والحصر روصه وهو
معطوف على الدلالة اي المراد ههنا بالزفير والشهيق تشبيه حال العصاة في النار هذا اشارة الى ان يكون
المراد بالزفير والشهيق في الحقيقة المعنى الاول المستعمل في غير حال اهل النار الا انهما استعملا ههنا
في حال اهل النار لتشبيه حالهم بحال من غلبت الحرارة على قلبه فيتتابع التنفس بحيث يقع المؤخر كالمقدم
ولا يسع الحلقوم اياه والحصر روصه فيضجع على ظهره ويشخص بصره ولم يتحرك لزوال عقله وقدرته على التحرك
على طريق الاستعارة التصريحية لان المذكور طرف المشبه به والقرينة على انه استعارة العرف المقدم
وهو نفيها قوله او تشبيه صراخهم باصوات الحمير هذا بناء على ان استعمال الزفير والشهيق في اول النهيق
وآخره بالحقيقة وفي صراخ اهل النار مجاز من قبيل الاستعارة المكنية والتخييلية بان شبه صراخ اهل
النار بصراخ الحمار واثبت ما يلازم صراخ الحمار وهو الزفير والشهيق في المشبه ثم هو صراخ اهل النار
فتشبيه صراخ اهل النار بصراخ اهل الحمار مكنية واثبات ما يلازم صراخ الحمار وهو الزفير والشهيق.

والشهيق تخييلية واعلم ان المص فسر الزفير والشهيق باخراج النفس ورده وجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي
في ذلك التفسير ثم قسم بان اضاف الى المعنى الحقيقي الاول الدلالة على شدة الكرب والى المعنى الحقيقي الثاني الدلالة
على شدة الغم والى المعنى المجازي تشبيه حال اهل النار بان قال والمراد بهما الدلالة على شدة كربهم وغمهم وتشبيه
حالهم ولذلك لم يات باو في مقام الواو في قوله وتشبيه حالهم بخلاف قوله او تشبيه صراخهم لانه لم يكن في معهما تحت
حكم واحد بل هو في تحت حكم آخر قوله وقرئ شقوا بالضم اي بضم الشين والواو للعطف اي قرئ قراءة مشهورة
على البناء للفاعل وقرئ قراءة غير مشهورة بضم الشين على البناء للمفعول انما لم يذكر اسم القاري اما لكونه مجهولا
لا يعرف منه اسم ولا رسم الا القراءة واما لكونه ممن اختلف في اسمه ولم يتعين واما لضعفها لمخالفتها لغة العرب
وانما قرئ من قرأ على البناء للمفعول مع انه من امثال هذا غير جائز لتضمنه معنى اضلوا وما قيل من انه مجهول على نقيضه
الذي هو سعد والان سعد وامثاله للفاعل والمفعول وكذا هذا ليس بشيء لان حمل الشيء على نقيضه بدون تضمن
معنى اضلوا فاسد غير ملتفت اليه قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض من الخلود بمعنى الثبات
المديد سواء كان له الانتهاء الى وقت من الاوقات او لم يكن ولم يكن وضعه للتأبيد والا يلزم ان يكون التقييد
بالتأبيد في قوله خالدين فيها ابدا لغوا ولم يكن للثبات المديد المنقطع والا يقتضي استعماله فيما لا انقطاع
في ثباته كقوله ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون ان يكون مشتركا او مجازا ولا ينقل من السلف
كون الخلود مشتركا ولا ان يكون مجازا فظهر انه قد يستعمل ويراد به التأبيد كما في الاية المذكورة وقد يستعمل
ويراد به الثبات المديد المنقطع كما في قولهم وقف مخلد وظهر ايضا ان تقييد المتكلم الخلود بالتأبيد فيما يراد به
التأبيد انما يكون لقطع احتمال الثبات المديد المنقطع عند السامع الجاهل بالتأبيد وتأييد على معنى التأبيد قد يكون
باستعمال العرب بالمكوثهم ما اقام ثبير وما لاح كوكب وفيما نحن بصدده المراد من الخلود التأبيد قيد بما يدل
على التأبيد وهو ما كانت العرب يعبرون به عن التأبيد وذلك قوله تعالى ما دامت السموات والارض لقطع
احتمال ارادة الثبات المديد المنقطع ولا يكون من قبيل التورية وهي لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد بها
البعيد بقرينة حقيقة لان الخلود له معنى واحد وهو الثبات المديد المحتمل للتأبيد والمنقطع ومن قال ان الاية
من قبيل التورية لان الخلود له معنيان احدهما التأبيد والآخر الانقطاع ويراد منها البعيد وهو التأبيد بقرينة
ما دامت السموات والارض وهو مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى حيث كان لاستوى معنيان احدهما
الاستيلاء والآخر الاستقرار والمراد منها البعيد وهو الاستيلاء بقرينة دالة عليه وهي تقديسه تعالى
فقد وقع في القول ضلال مع جده في السعي كلال لانا نقول اولا ان الخلود لا يدل الا على الثبات المديد والثبات
المديد يحتمل المعنيين على السوية ولا يعتبر منها القرب والبعد كما ان الحيوان مثلا لا يدل الا على جسم نام حساس
متحرك بالارادة وهذا المعنى يحتمل الانسان والفرس والبقر وغير ذلك على السوية ولا يعتبر فيها القرب والبعد
وثانيا ان استوى انما تدل على الاستيلاء والاستقرار بوصفين متعددين وهو مشترك والخلود عام فلا يجوز
تمثيل العام قوله ليس لارتباط دوامهم في النار بدوامها هذا جواب منع مقدر وهو انه يقال ان توقيت
دوام اهل النار في النار باوقات دوام السموات والارض يدل على ارتباط دوام اهل النار فيها بدوام

السموات والارض ان كان دوامهما مؤبدا كان دوامهم في النار مؤبدا وان كان منقطعا كان منقطعا
لكن دوام السموات والارض منقطع لان اوقات دوامهما منقطع بدلالة النصوص وتوقيت
الشيء بوقت منقطع يدل على انقطاع ذلك الشيء مثلا اذا قلت انا قايم في بابك ما دامت الشمس
في الافق كان التقدير كلما كانت الشمس في الافق دايما فقيامي في بابك دايم فيحكم فيها بلزوم دوام القيام
على تقدير دوام الشمس في الافق وانها لا تدل على قيامك في الليل لانك عينت وقت قيامك في الباب
بوقت دوام الشمس في الافق بان جعلت وقت قيامك عين وقت دوام الشمس في الافق فارتبط
دوام قيامك في الباب بدوام الشمس في الافق في الوقت الواحد بان يكون ذلك الوقت الواحد
وقتا لهما وما نحن فيه كذلك لان الله تعالى عين وقت دوام اهل النار في النار باوقات دوام
السموات والارض بان جعل اوقات دوام اهل النار فيها عين اوقات دوامهما فارتبط دوام
اهل النار فيها بدوامهما في اوقات واحدة بان جعل تلك الاوقات اوقاتا لهما فاجاب المص بقوله ليس
للارتباط دوامهم في النار بدوامهما اي ليس المراد بجعل اوقات دوامهم في النار الاوقات المخصوصة الغير
المنفكة عن دوام السموات والارض ارتباط دوام اهل النار في النار بدوام السموات والارض
حتى يستلزم دوامهم في النار بدوامهما في تلك الاوقات بحيث يلزم عدمه عند عدمه قوله فان النصوص
دالة على تأبيد دوامهم وانقطاع دوامهما هذا بيان علة عدم ارتباط دوامهم في النار بدوامهما بان بين
الدوامين تخالفا بالتأبيد والانقطاع وان المؤبد لا يرتبط بالمنقطع بحيث يلزم وجود المنقطع
للوجود المؤبد وان القضية لا يكون لبيان لزوم المقدم للتالي لا احتمال في الحقيقة الا توقيت دوام
اهل النار باوقات دوام السموات والارتباط بدوامهما بالاستلزام هذا خلف فان النصوص دالة
على تأبيد دوامهم وانقطاع دوامهما فظهر عدم استلزام دوامهم دوام السموات والارض وعدم ارتباط
دوامهم بدوامهما بل يوجد دوامهم بدون دوامهما في اوقات اخرى بخلاف دوام السموات والارض
فانه لا يوجد في غير تلك الاوقات فلا يوجد الملازمة بين دوامهم ودوامهما فلا يحصل الارتباط
والنصوص الدالة على تأبيد دوامهم في النار قوله تعالى ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم
طريقا الا طريق جهنم خالدين فيها ابدا وقوله تعالى ان الذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم
ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وقوله تعالى وما هم بخارجين من النار وغير ذلك
من النصوص وما يدل على انقطاع دوام السموات والارض قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات
وغير ذلك من الاحاديث الدالة على تبدل السموات والارض يوم القيمة قوله بل التعبير عن التأبيد والمبالغة
بل للعطف التعبير على الارتباط وللاضراب عن المعطوف عليه وصرف الحكم الى المعطوف فهو تقييد الخلود بدوام
السموات والارض على صورة لزوم المقدم للتالي مع السكوت عن ثبوته وانتفائه عن المعطوف عليه هذا على مذهب
الجمهور واما على مذهب ابن الحاجب فيقتضي قطع الحكم عن المعطوف عليه والمختار عند المص مذهب ابن الحاجب
والمعنى ههنا تقييد الخلود بدوامهما ليس للارتباط اصلا بل للتعبير عن التأبيد والمبالغة واعلم ان المص لم يكتف

الكشف بقوله بل التعبير عن التأبيد بل قال بعده والمبالغة لجواب سؤال مقدر ناش من قوله بل التعبير عن التأبيد
وهو ان يقال اي حاجة الى تقييد الخلود بدوام السموات والارض للتعبير عن التأبيد وقد حصل التعبير عن التأبيد
بقوله تعالى خالدين فيها وغير ذلك كما حصل في قوله تعالى اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى لهم فيها ازواج مطهرة
وهم فيها خالدون وغير ذلك مما يعبر به عن التأبيد من لفظ الخلود في نظم القرآن لان معنى الخلود الثبات
المديد سواء اعتبر فيه معنى التأبيد او لم يعتبر لما ذكرنا وترجح ارادة معنى التأبيد ههنا بحمل امثاله على التأبيد واجاب
بقوله والمبالغة يعني يحصل التعبير عن التأبيد بلفظ الخلود بغير تقييد بما يدل على التأبيد وما نحن فيه كذلك لكن بالتقييد
قد يحصل التعبير عن التأبيد والمبالغة في التعبير عن التأبيد قوله بما كانت العرب يعبرون به عنه والباء متعلق
بالتعبير والمضاف محذوف وهو مثل والضمير في به راجع الى ما وفي عنه راجع الى التأبيد والمعنى بل التعبير عن التأبيد
بمثل ما كانت العرب يعبرون به عن التأبيد والمبالغة في التعبير عن التأبيد وجاز ان يكون الباء متعلقا
بالمبالغة قوله على سبيل التمثيل واي الجار مع المجرور متعلق بالتعبير على تقدير تعلق الباء به او بالمبالغة على تقدير
تعلقها بها وتقدير تعلقه بقوله يعبرون تعسف لان المراد بيان ان التعبير عن التأبيد والمبالغة يكون على سبيل
التمثيل في الآية لا بيان ان التعبير عن التأبيد يكون على سبيل التمثيل في استعمال العرب والتمثيل بمعنى التشبيه
عند صاحب الكشاف وعند الجمهور هو التشبيه الذي وجهه وصف منتزع من متعدد وفيما نحن فيه من النظم التعبير
عن التشبيه بالتمثيل موافق على مذهبهم جميعا اما على مذهب الكشاف فظاهر واما على مذهب الجمهور فلان التشبيه ههنا عندهم
على سبيل التمثيل لان وجهه وصف منتزع من متعدد وهو التأبيد وايجاب الكفر الدوام في دوام اهل النار والتأبيد
وايجاب استحكام السموات والارض الدوام في دوامهما صورة اجتماع التأبيد وايجاب الدوام في اهل النار
والسموات متحققة ووجه التشبيه وصف مركب من هذا المتعدد او هو التأبيد المتعدد بتعدد الاشخاص في المشبه
والتأبيد المتعدد لدوامهما بتعدد الاجزاء في المشبه به ووجه الشبه صورة مجتمعة حاصلة من كون كل واحد من التأبيد
في محله الخاص لكل واحد من دوام اهل النار ودوام السموات والارض وذلك انك اذا لاحظت تأبيد دوام
اهل النار في النار بان لاحظت تأبيد دوام زيد الكافر في النار وتأبيد دوام عمرو الكافر في النار وتأبيد خالد الكافر
في النار وهلم جرا فقد حصل تلك الصورة الاجتماعية حاصلة من تأبيد دوامهم على الافراد وكذلك اذا لاحظت
تأبيد دوام اجزاء السموات بان لاحظت تأبيد اجزاء جرمها وتأبيد دوام الشمس وتأبيد دوام القمر وتأبيد دوام
الكواكب وهلم جرا وكذلك الارض فقد حصل تلك الصورة الاجتماعية الحاصلة من تأبيد دوام تلك الاجزاء
على الانفراد بتلك الصورة فقدرت ان تشبه دوام اهل النار في النار بدوام السموات والارض على سبيل
التمثيل وهي صورة واحدة مجتمعة من وقوع كل فرد من تأبيد الدوام في موقعه الخاص مثل هيئة الاقعاء وهي هيئة مجتمعة
من وقوع كل عضو في موضعه الخاص في تشبيه المطلب اقعاء الكلب جلوس البدوي المصطلي من وقوع كل عضو
منهما في موقعه الخاص واما على مذهب السكاكي فان التعبير ايضا على سبيل التمثيل لان وصف التأبيد وايجاب الاستحكام
وصف وهمي غير حقيقي منتزع من امور متعددة قوله لو كان للارتباط لم يلزم ايضا من زوال السموات
والارض زوال عذابهم ولا من دوام دوامهما هذا قول في كون دوام عذابهم مرتبطا بدوام السموات والارض

بشرط أن يستلزم دوام عذابهم أوقات السموات والارض بأن دوام السموات والارض لازم لدوام
عذابهم بأن يكون تقدير خالدين فيها ما دامت السموات والارض كلما كانت السموات والارض دائمتين
تراهم دائموا فيها فان فيها يحكم بدوامهم فيها على تقدير دوام السموات والارض فهذا لا يكون الا بلزوم التالي
للمقدم بشرط أن يستلزم دوام عذابهم أوقات السموات والارض التي هي مختصة غير منفكة عنه وأن يكون
ارتباط دوام عذابهم بدوامهما زمان وجودهما وأن يكون تلك الاوقات ظرفا لدوام عذابهم وأما اذا لم يكن
ظرفا بأن يتقدم ولا يستلزم دوام عذابهم تلك الاوقات فلا يكون دوام عذابهم مرتبطا بدوامهما لجواز
أن لا يوجد دوام عذابهم في غير تلك الاوقات بدون دوامهما وفيما نحن فيه دلت النصوص على دوام عذابهم
وانقطاع دوامهما فلا يجوز أن يقول قائل ان أوقات دوام السموات والارض أوقات لازمة لجميع أوقات
دوام عذابهم ثم دوام عذابهم يستلزمها ثم يرتبط دوام عذابهم بدوامهما في تلك الاوقات المؤبدة
فهو قول مخالف بنص دال على انقطاع دوام السموات والارض بانقطاع أوقاته وان قال ان أوقات دوام
السموات والارض تنقطع وتنتهي وارتبط دوام عذابهم بدوامهما في الاوقات المنقطعة فهو قول مخالف
بنص دال على تأبيد دوام عذابهم فتبين ان أوقات دوامهما لا تكون أوقاتا لازمة لجميع دوام عذابهم
فلا يستلزم دوام عذابهم في جميع أوقاته أبدا وان دوام عذابهم لا يرتبط بجميع دوام السموات والارض
في الانقطاع والتأبيد فلم يلزم من زوالهما زواله ولا من دوامه دوامهما هذا قال المص قوله الا من قبيل
المفهوم لان دوامهما لازم فدوامه استثناء متصل مفرغ والمستثنى منه محذوف فيما تقدم بعد قوله لم يلزم
فتقدير الكلام ولو كان للارتباط لم يلزم ايضا من زوال السموات والارض زوال عذابهم ولا من دوامه
دوامهما من جميع الوجوه لدلالة النصوص على دوام عذابهم وزوالهما الا من قبيل المفهوم أي من قبيل المفهوم
يلزم من زوال السموات والارض زوال عذابهم ومن دوامهم دوامهما وذلك لان العبارة المنطوقة
في النظم راجعة الى مثل ما دامت السموات والارض موجودتين كانوا موجودين فيها والمفهوم الذي
هو مخالف لمنطوقه راجع الى مثل ما لم تدم السموات والارض موجودتين لم يدوموا موجودين فيها لان صورة
المنطوق والمفهوم يقتضي أن يكون المقدم وهو وجود دوام السموات والارض شرطا للتالي والتالي مشروطا
ومترتبا عليه وهو وجود دوامهم في النار على المقدم يقتضي أن يكون لازما للمقدم والمقدم ملزوما له
لان الشيء الخارج الغير اللازم للشيء لا يترتب على ذلك الشيء فانتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط
وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم ويلزم من انتفاء دوام السموات والارض انتفاء دوامهم
وهو معنى قول المص الا من قبيل المفهوم أي يلزم من قبيل المفهوم من زوال السموات والارض زوال عذابهم
لكن ترتب الحكم منتف ثم بدلالة النصوص بمنطوقه الدالة على تأبيد دوام عذابهم أما دلالة المفهوم
على لزوم زوال عذابهم من زوال السموات والارض فظاهر مثل ما ذكرنا وأما دلالته على لزوم دوامهما
من دوام عذابهم لا توجد في عبارة المفهوم ظاهرا اللهم الا أن يصرف الدلالة الى العكس وهو قد يكون اذا لم يكونوا
موجودين في النار لم يدوموا السموات والارض موجودين لانه يدل على لزوم عدم دوامهما في بعض أوقات

أوقات عدم دوامهم في النار ويلزم منه دوامهما في دوامهم في النار في بعض الاوقات الاخر قوله
وقد عرفت ان المفهوم لا يقاوم المنطوق المراد من المفهوم ما يكون جانبا واحدا من جانبي الكلام منفيا عنه
حكم الكلام مسكوتا عنه والجانب الآخر منه مثبت وقع فيه الحكم والجانب الاول يسمى مفهوما والثاني منطوقا ويعتبر مع المنطوق
في بعض المحل ولا يعتبر في بعض الاخر وللاعتبار مع المنطوق شرائط الاول أولوية من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق
والثاني كونه مساويا في الحكم والثالث أن لا يخرج المنطوق مخرج العادة والرابع أن يكون المنطوق للكشف
والخامس أن لا يكون المنطوق للمدح والسادس أن لا يكون للذم والسابع أن يكون المنطوق للسؤال والثامن
أن لا يكون المنطوق للحادثة ففي هذه الثمانية يثبت الحكم الثابت للمنطوق للمسكوت عنه ولا يدل المنطوق
على نفي الحكم عما عداه واذا عدمت هذه الثمانية لا يدل المنطوق على نفي الحكم عن المسكوت عنه ولا يعتبر ولا يذكر الا مهملا
شيئا ولا يثبت به مسألة من المسائل ونفياه نفيا منفيا وأما المص يعتبره ويعده شيئا من الاشياء المثبتة
للحكم ولولا النص من النصوص الدالة على خلافه يعده شيئا ويثبت به مسألة ولكن ههنا ما يقطع عرق اثباته به شيئا
ويقوي قوة ما هو خلافه من النصوص الناطقة بخلافه فنخرج عن اعتباره وقال وقد عرفت ان المفهوم لا يقاوم المنطوق
قوله وقيل المراد سموات الآخرة وارضها ويدل عليه قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وان اهل
الآخرة لابد لهم من مظل ومقل مراد القائل الذي يقول ان قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض تعبير
عن التأبيد بتشبيه دوام اهل النار في النار بدوام سموات الآخرة وارضها في التأبيد ووجودهما في الآخرة
متحقق لا شبهة فيه ويدل عليه قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وعلى تأبيدهما دل النقل الصحيح
لان اهل الآخرة لا ينفكون عن مظل ومقل ودوامهم المؤبد بعد ان يوجدوا ثابتة بدلالة النصوص لا شبهة
فيها وتشبيه دوام اهل النار بدوامهما اولى من تشبيهه بدوام سموات الدنيا وارضها لان تأبيد سموات
الآخرة وارضها حقيقي بخلاف تأبيد سموات الدنيا وارضها لان التأبيد لا يوجد منهما في الحقيقة ولاشتراك
دوامهما بدوامهم في التأبيد الحقيقي وانما يجوز التشبيه بدوامهما بناء على انهما كانت العرب يعبرون به
عن التأبيد واما التشبيه بدوام سموات الآخرة وارضها فلاشتراك دوامهما بدوامهم في النار في التأبيد
الحقيقي ورد المص بقوله وفيه نظر لانه تشبيه بما لا يعرف اكثر الخلق وجوده ودوامه أي في هذا القول نظر لان المراد
من سموات الآخرة وارضها لا يخلو عن اثنين اما سموات وارض غير الجنة والنار واما الجنة والنار لما وقع في النص
استعمال اسم الارض في الجنة وهو قوله تعالى حكاية عن المؤمنين واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء
واسم السماء يستعمل في كل مرتفع فاحتمل اسمي السموات والارض في الجنة والنار في هذه الآية والاول لا يكون
مرادا لان اهل الآخرة لا يخرج من الجنة والنار بأن يكون بعضهم في الجنة وبعضهم في النار فلا يتوارى دليل التأبيد
اليهما الا ان يكون لازمتين للجنة والنار بأن يكون بعض ارضها جنة وبعض ارضها نارا وسماهما سماء تحتاج الى زمان
لاهل الآخرة لاستقرار الجنة والنار فيهما فيثبت تأبيدهما لعدم انفكاك اهل الآخرة عنهما لامتناع انفكاكهم
عن الجنة والنار فان كان بالمشبه تلك السموات والارض المتبعضة الى الجنة والنار فلا يصلح ذلك المراد
لانه يكون مشبها به لان وجه كون الشيء مشابها لان يكون مشبها به ان يكون ذلك الشيء اشهر واعرف من المشبه

مطلب في ارتباط المفهوم مع المنطوق

هذا القول

وعلوما بوجه الشبه عند المخاطب حتى يحصل قياس المشبه على المشبه به في وجه الشبه وما هو مقر الجنة والنار من سموات
الآخرة وارضها لا يعرف اكثر الخلق وجوده ودوامه فيفوت الغرض من التشبيه وهو حصول القياس عند المخاطب
وان كان المراد بالمشبه به الجنة والنار فلا يصح ايضا لانه لا يكون مشبها به لانك قد عرفت ان وجه كون الشيء
صالحا لان يكون مشبها به ان يكون وجه التشبيه في المشبه به اتم وازيد في الاشتهار من المشبه وههنا ليس
ان دوام الجنة والنار ودوام الثواب والعقاب متساويان في المعرفة والجهل الا ان كل من يعرف دوام الثواب
والعقاب بما يدل على دوامهما يعرف دوام الجنة والنار بما يدل على دوام الثواب والعقاب لانه ما من نص
من النصوص الدالة على دوام الثواب والعقاب الا وهو دال على دوام الجنة والنار بالضرورة ايضا قوله تعالى
مثلا اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون وقوله تعالى والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون فان الخلود الدال على دوام الثواب والعقاب فيهما دال بالضرورة على دوام الجنة والنار
لان دوام الثواب والعقاب لا ينفك عن دوام الجنة والنار وكذا الخلود دال على وجود الجنة والنار فالاية
المتضمنة للخلود وما هو بمعنى الخلود الدال على دوام الثواب والعقاب يعرف وجود الجنة والنار ودوامهما
لا يقال ان دوام الثواب والعقاب يعرف بالمطابقة ودوام الجنة والنار بالالتزام والمعروف بالمطابقة
لا يستوي بالمعروف بالالتزام لانا نقول ان دلالة الخلود على دوام الثواب والعقاب ايضا بالالتزام لان مدلول
المطابقي للخلود هو الثبات المديد ولقائل ان يقول لا مراد القائل الذي يقول ان المراد بالسموات والارض
في قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض سموات الاخرة وارضها وان المراد ارتباط دوامهم
في النار بدوامها لان التشبيه حتى ورد النقض المذكور وما يدل على تأبيد دوامهم في النار من النصوص
يدل على تأبيد دوامها وجه الاستدلال ان ارض الاخرة بعضها جنة وبعضها نار واهل الاخرة لا ينفكون
من الجنة والنار بانه يكون بعضهم في الجنة وبعضهم في النار والنصوص دالة على تأبيد دوامهم في النار والنار
لا يكون الا في ارض الاخرة والنصوص الدالة على تأبيد دوامهم في النار دالة على تأبيد دوام النار وعلى تأبيد
دوام ارض الاخرة بالضرورة والسماء لا ينفك من الارض فمن قال لا معنى لقول المص ومن عرفه فانما يعرفه
من عرف وجود سموات الاخرة وارضها ودوامهما فانما يعرف بطريق السمع وكذلك يعرف دوام الثواب
والعقاب بالسمع وطريق الدوامين واحد فلا يكون احدهما اعرف فلا يجوز التشبيه فحاصل الكلام ان السامع
ان كان كافرا فلا يعرف وجود سموات الاخرة وارضها ودوامهما فلا ينفع التشبيه دوام الثواب
والعقاب بدوامهما وان كان مؤمنا فلا يجوز التشبيه ايضا لانه يعرف كلا من الدوامين بطريق واحد
وهو طريق السمع فلا يكون احدهما اعرف من الاخر فلا يجوز التشبيه لفوات شرط التشبيه فليس لقول المحشي
لان الاتحاد في طريق المعرفة لا يوجب التساوي فالقول ما قلنا فليراجع اليه حتى حصل ثمة قول المص قوله
فلا يجدي التشبيه يعني تشبيه دوام الثواب والعقاب بدوام سموات الاخرة وارضها لا ينفع زيادة معرفة
لمن يعرف دوامهما بدلالة ما دل على دوام الثواب والعقاب لان المعرفة بما دل على احدهما مثل معرفة
بما دل على الاخر فلا يكون احدهما اعرف من الاخر فيفوت شرط التشبيه فلم يكن التشبيه جائزا قوله الا ما شاء

ربك استثناء من الخلود في النار وانما قال استثناء من الخلود مع ان الظاهر ان يقول استثناء من خالدين
والمستثنى من جنس الخالدين اما لان يكون المستثنى ههنا مما لا يستعمل في ذوي العقول حقيقة وهو ما فطن المص
ان المستثنى منه ههنا صفة الخالدين وهو الخلود والمستثنى صفة الفساق من المؤمنين وهي الخلود المخصوص بالفساق
المؤمنين وان استثناء الصفة يوجب استثناء الموصوف فح كان المراد باستثناء الخلود الاخبار
عن نفي الخلود المخصوص بالفساق المؤمنين حتى يلزم من الاخبار عن نفي الخلود المخصوص من بين الخلود العام لفساق المؤمنين
والكافرين الاخبار بالضرورة عن نفي الموصوفين بالخلود المنفي وهم فساق الموحدين من بين الموصوفين بالخلود
المثبت وهم الكفار المتمردين لان نفي الصفة المختصة للشيء يستلزم نفي ذلك الشيء لعدم قيامها بدونه
واما لان يكون المراد بيان محل الاستثناء وحتى لا يتعسف فالمستثنى فساق الموحدين والمستثنى منه الكافرين
المتمردين لكن استثناء الشيء باستثناء صفته ابلغ من استثناء الشيء لنفسه قوله لان بعضهم
وهم فساق الموحدين يخرجون منها هذا دليل صحة الاستثناء لان الاستثناء اخراج الشيء عن حكم دخل فيه غيره
وما بقي في الحكم وهو المستثنى منه وما خرج فهو المستثنى ولازم لاخراجه الخروج من الحكم المحتمل له ولغيره ولازم لاحتمال
الحكم مجانسة المستثنى للمستثنى منه هذا في المتصل واما في المنقطع فلابد من عدم الدخول من عدم المجانسة
والاستثناء ههنا متصل لان الحكم محتمل لفساق الموحدين للمجانسة وذلك الحكم حكم بالخلود وهم خارجون من هذا الحكم
بموجب الوعد واشار بقوله لزوم الخروج من الحكم للاستثناء بقوله يخرجون منها واشار الى لزوم كون المستثنى
مجانسا للمستثنى منه لاحتمال الحكم للمستثنى بقوله لان بعضهم فصح الاستثناء متصلا لوجود شرطيه قوله وذلك كاف
في صحة الاستثناء اي خروج فساق الموحدين عن النار كاف في صحة الاستثناء والتحقيق انه يقال وذلك كاف اي خلو
ما كان مستثنى من الكلام في الخارج من الصفة التي يتصف بها في الخارج ما كان مستثنى منه في الكلام كاف في ذلك والصفة
ههنا الخلود المذكور المحتمل لمن يتصف بها ولمن لم يتصف بها والمستثنى فساق الموحدين فهم خالون في الخارج
عن صفة الخلود التي يتصف بها المستثنى منه في الخارج وهو الكفار المتمردين قوله لان زوال الحكم عن الكل يكفيه زواله
عن البعض يعني ان الاصل في رفع الحكم عن الكل ان يكون الحكم زايلا عن الكل فردا فردا واما اذا كان الحكم زايلا عن بعض
افراد الكل يكفي في رفع الحكم عن الكل يعني ههنا ان زوال حكم الخلود عن بعض اهل النار يكفي في زوال حكم الخلود عن كل
اهل النار بانه يقال ان كل اهل النار ليس بمخلد في النار يعني ان بعضهم مخلد في النار والبعض الاخر منهم ليس بمخلد فيها اعلم
ان في عبارة المص مسامحة لان المحل محل بيان زوال الحكم عن البعض لان صحة الاستثناء انما يتحقق اذا كان الحكم زايلا
عن بعض افراد الكل فيما استثنى واما زوال الحكم عن الكل كفاية زواله عن بعض افراده فلا احتياج اليه ابتداء فالتعبير
في الحقيقة انه يقال وذلك كاف اي خروج البعض عن الحكم كاف في صحة الاستثناء لان زوال الحكم عن بعض افراد
الكل يكفي في صحة الاستثناء وايضا ان بيان المص صحة الاستثناء ضمنا ليس بيانا على وجه العموم لان هذا بيان صحة
الاستثناء في الكلام الموجب فلا يتناول البيان صحة الاستثناء في غير الموجب لان الكافي في صحة الاستثناء فيه
ثبوت الحكم في بعض افراد الكل فلابد من قيد بالتوزيع الموجب لخصوص اللهم الا انه يقال ان الاشارة بذلك
الى قوله وذلك كاف الى الخروج يدل على خصوص صحة الاستثناء فبذلك الحد المبين والمبين في الخصوص فلا احتياج

فان خالدين حال من الضمير المستكن في قوله تعالى ففي الجنة
ولا يجوز ان يكون حالا من ضمير سعدوا للفساد
من جهة اللفظ والمعنى
منه سره
للمص [illegible]

الى التقييد الدال على الخصوص او يقال ان الكافي في صحة الاستثناء زوال الحكم عن البعض مع ثبوته للبعض سواء كان ذلك
الحكم مثبتا او منفيا قوله وهو المراد بالاستثناء الثاني اي المراد فساق الموحدين خاصة بالاستثناء
الثاني لا غير قوله فانهم مفارقون عن الجنة ايام عذابهم هذا دليل صحة الاستثناء الثاني بذكر شرط الاستثناء
وهو الخروج عن حكم المستثنى منه فان فساق الموحدين مفارقون عن الجنة لعدم كونهم مع السعداء الكاملين
في اول الدوام فيها بان يكونوا في النار ايام عذابهم فيصح استثناؤهم عن حكم السعداء وهو الدوام الكامل
من الاول الى غير النهاية لخلوهم عنه وذلك كاف في صحة الاستثناء قوله فان التابيد من مبدأ معين
ينتقص باعتبار الابتداء كما ينتقص باعتبار الانتهاء هذا جواب منع مانع صحة دليل الاستثناء بان يقول
ان المفارقة فساق الموحدين عن الجنة ايام عذابهم لا يكون علة لصحة الاستثناء عن الحكم بالتابيد لان التابيد
يوجد معهم في الجنة كما انه يوجد مع السعداء الكاملين فلا يصح استثناؤهم عن الحكم بالتابيد فاجاب المحشي بانه قال
ان تابيد فساق الموحدين ليس كتابيد السعداء الكاملين لان تابيدهم تام يوجد بعد الحشر في جميع الاوقات
وتابيد فساق الموحدين ناقص لا يوجد الا متأخرا عن تابيد السعداء الكاملين بزمان قليل او كثير بان يكونوا
في النار والتابيد دوام الشيء في ازمنة غير متناهية وهو صفة يتصف بها كل فريق من اهل النار والجنة واخراج
بعض الاشياء المتحدة في الاتصاف بصفة واحدة عن الحكم بتلك الصفة باعتبار اختلاف الزمان والمكان
والقلة والكثرة وغير ذلك مما يورث المغايرة في الجملة صحيح مثلا اذا قلت جاءني القوم وقت الظهر الا زيدا
فيما اذا كان زيد متصفا بصفة المجيء لكن اتصافه بعد الظهر فالاستثناء صحيح وكذلك اذا قلت رايت القوم
في الحمام الا زيدا وانت رأيته في الصحراء وكذا اذا قلت رايت القوم مصلين الا زيدا فيما اذا كان في اعتقادك
ان زيدا مصل لكن صلوته قليلة من صلوة القوم وكذا اذا قلت رايت القوم غير متقين الا زيدا فيما
اذا كان اعتقادك ان القوم مصلون لكن صلوتهم قليلة من صلوة زيد فالاستثناء في هذه الوجوه صحيح لاختلاف
الاتصاف منهم فيصح استثناء فساق الموحدين الذين كانوا مع الكفار متصفين بصفة واحدة وهي التابيد
عن الحكم بتلك الصفة باعتبار اختلاف الاتصاف من حيث المكان وهو النار في صحة استثناء هؤلاء الفساق
الذين كانوا مع السعداء متصفين بصفة واحدة وهي التابيد عن الحكم بتلك الصفة باعتبار اختلاف
الاتصاف من حيث المكان وهو النار في صحة استثناء هؤلاء الفساق الذين كانوا مع السعداء متصفين
بصفة واحدة وهي التابيد عن الحكم بتلك الصفة باعتبار اختلاف الزمان لان اتصاف فساق الموحدين
بالتابيد ليس في الثاني في الاستثناء الاول واتصافهم بالتابيد ليس في اول ما تم اتصاف السعداء بالتابيد
في الاستثناء الثاني وهذا الاختلاف كاف في صحة الاستثناء في الاول والثاني وقول المحشي حيث قال
كما ينتقص باعتبار الانتهاء مسامحة لان التابيد لا ينتقص باعتبار الانتهاء وما ينتقص لا يكون تابيدا
قوله وهؤلاء وان شقوا بعصيانهم فقد سعدوا بايمانهم هذا دليل صحة الاستثناء وذكر شرط الاستثناء
المتصل لان مجانسة المستثنى بالمستثنى منه شرط في الاستثناء المتصل اثباتا واخراجه عن حكم المستثنى منه
ويجوز ان يكون جواب منع مقدر وهو ان يقال انكم قلتم ان المستثنى في الاستثناء الاول فساق الموحدين

الموحدين لخروجهم من النار بعد دخولهم فيها بالنسبة الى الخارج فاخرجوا من الحكم المحمول لانهم لدخولهم في الاشقياء
بوصف الشقاوة لم يوافق الحكم الخارج وفي الثاني ايضا هم المستثنى باعتبار تأخر التابيد لهم في الجنة عن تابيد السعداء
الكاملين وهؤلاء ان اعتبروا بوصف السعادة فلا بد خلولهم في الاشقياء فلا يجوز استثناؤهم وان اعتبروا
بوصف الشقاوة فلا بد خلولهم في السعداء فلا يجوز استثناؤهم من حكم السعداء فحينئذ لا يجوز ان يكون مستثنين
من الاشقياء في الاستثناء الاول ومن السعداء في الاستثناء الثاني فلزم ان يكون المستثنى غير هؤلاء في الاول
والثاني فاجاب بقوله وهؤلاء وان شقوا بعصيانهم فقد سعدوا بايمانهم يعني ان وصف الشقاوة
والسعادة يجتمعان في فساق الموحدين باعتبارين باعتبار عصيانهم انهم اشقياء فيدخلون في الاشقياء
فيجوز استثناؤهم بانتهاء دخولهم في النار وباعتبار ايمانهم انهم سعداء فيدخلون في السعداء فيجوز استثناؤهم
ايضا من السعداء من حيث ان تابيدهم منتقص من تابيد السعداء من مبدأ معين باعتبار الابتداء كما يجوز
استثناؤهم من الاشقياء من حيث ان تابيدهم منتقص من تابيد الاشقياء باعتبار الانتهاء قوله
ولا يقال فعلى هذا لم يكن قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد تقسيما صحيحا لان من شرطه ان يكون صفة كل قسم منتفية عن قسيمه
هذا قول وارد من جانب المانع المذكور انفا بان يقول يلزم عليكم على قولكم باجتماع وصف السعادة والشقاوة
في فساق الموحدين ان لم يكن قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد تقسيما صحيحا لانه يلزم على هذا ان يكون وصف
السعادة معتبرا في قسم الشقي ووصف الشقاوة في قسم السعيد ومن شرط التقسيم الصحيح ان يكون صفة
كل قسم منتفية عن قسيمه قوله لان ذلك الشرط بحسب التقسيم الانفصال الحقيقي او مانع من الجمع هذا دليل
عدم صحة القول بان التقسيم في قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد تقسيم غير صحيح على تقدير اعتبار صفة السعادة في قسم
الشقي وصفة الشقاوة في قسم السعيد بمنع دليله وهو قوله لان من شرطه ان يكون صفة كل قسم منتفية عن قسيمه
فحاصل الكلام انا لا نسلم ان شرط التقسيم الصحيح ان يكون صفة كل قسم منتفية عن قسيمه لكن هذا اذا كان التقسيم للانفصال
الحقيقي او مانع من الجمع لان الحقيقي قضية يحكم بين جزئيها بالتنافي في الصدق والكذب يعني يحكم بمنع صدق الجزئين
على شيء واحد لان بينهما تضادا فلا يجتمعان في شيء واحد والا يلزم اجتماع النقيضين ويحكم بمنع كذب
الجزئين معا على شيء واحد والا يلزم ارتفاع النقيضين ولان المانع من الجمع قضية يحكم بين جزئيها بالتنافي
في الصدق كذلك فلا يجتمعان فتبين ان القضيتين صفة كل جزء منتفية عن الجزء الاخر واما ههنا ليس كذلك
قوله وههنا المراد ان اهل الموقف لا يخرجون عن القسمين وان حالهم لا يخلو عن السعادة والشقاوة
وذلك لا ينافي اجتماع الامرين في شخص واحد باعتبارين قوله لا يخرجون عن القسمين اشارة الى ان التقسيم
لا يصح الا الى الاثنين وقوله وان حالهم لا يخلو عن السعادة والشقاوة اشارة الى ان تقسيم اهل الموقف
الى الاثنين لا يكون الا لحال السعادة والشقاوة يعني ان تقسيمهم الى الشقي والسعيد لا يكون الا باعتبار
عصيانهم وطاعتهم وتصريح بان التقسيم ههنا ليس للانفصال الحقيقي ولا مانع من الجمع بل هو مانع من الخلو
لان اهل الموقف لا ينفكون ان يكونوا اشقياء وسعداء او يكونوا باحدهما فيجوز صدقهما معا على شيء
واحد او احدهما بدون الاخر لان المانع من الخلو قضية يحكم فيها بتنافي كذب الجزئين على شيء معا فيجوز

صدق الجزئين معا على شي وصدق احدهما بكذب الآخر كقولك هذا اما لا حجر او لا شجر وهذه القضية
صادقة على زيد بجزئيها وتصدق ايضا لا حجر على شجر بدون صدق لا شجر ولا شجر يصدق على حجر بدون صدق
لا حجر وفيما نحن فيه ان الشقي والسعيد يصدقان على فساق الموحدين معا وتصدق شقي ايضا على الكفار
بدون سعيد وسعيد على السعداء الكاملين بدون شقي فظهر معنى قول المص وذلك لا ينافي اجتماع الامرين
اي السعادة والشقاوة في شخص اي فاسق الموحدين باعتبارين اي باعتبار العصيان والايمان
قوله او لان اهل النار ينقلون منها الى الزمهرير وغيره من العذاب احيانا هذا قول بان المستثنى غير
فساق الموحدين لان فساق الموحدين لا يخرجون من العذاب ولا يدخلون الجنة على مذهب بعض
العلماء ومنهم صاحب الكشاف فلا يصح اخراجهم من حكم العذاب وان النار اسم مخصوص بالجسم الحار بل
المستثنى جميع الكفار وفساق الموحدين باعتبار الاختلاف بين الحكم المستثنى منه والحكم المستثنى اليه
باختلاف المكان والعذاب والزمان ونظير هذا الاستثناء مثلا اذا قلت الجند معذبون
بالحرارة في الصحراء يوم الجمعة الا الامراء والامير حيث كانوا معذبين في البيوت المحمية بحبس الامير
بعد ان كانوا ينقلون اليه من الصحراء في اليوم الآخر فيكون المعنى الا الامراء والامير من العذاب بغير الحرارة
في اليوم الاول فينقلهم من الصحراء الى البيوت واشار الى علة صحة الاستثناء بقوله لان اهل النار ينقلون
منها الى الزمهرير وغيره من العذاب احيانا لان خروجهم من النار واختلاف العذاب ومكانه
وزمانه الذي يختلف به الحكم يكفي في صحة الاستثناء من الحكم الاول الى آخره ❊ تمت الرسالة الشريفة بعون الله العظيم

لواحد من الفضلاء الكاملين ❊

عليه رحمة رب العالمين ❊

[illegible]

جل من علا من ان تحيط عقول العارفين في كنه جلاله ❊ وعجز السنة الذاكرين عن وصف كماله ❊ المتعلق بجوده جميع
الموجودات ❊ والمتكلم بوحدانيته جملة الممكنات ❊ ابدع بقدرته الكاملة السموات والارضين ❊ واخترع
بجوده الشامل نظام الدنيا والدين ❊ والصلوة والسلام على من اعلى دينه بهمته العليا ❊ وانقذ من تقدس
قلبه من ظلمات الجهل بانوار الهدى ❊ وعلى آله واصحابه المهتدين بانواره المقتفين لآثاره ❊ وبعد فهذه رسالة
الفها اقل خلق الله حبيب الله الشهير بميرزا جان الشيرازي جعلها تحفة للمجلس الشريف ❊ والمحفل المنيف ❊ الحبر
الحبر المحقق ❊ والنحرير المدقق ❊ حاوي الفروع والاصول ❊ لي المعقول والمنقول ❊ كشاف معضلات العلوم
العقلية ❊ حلال مشكلات المسائل الشرعية ❊ مباشر فرس سكره الحكماء المشائين ❊ واستنار بانوار حقايقه
قلوب الاشراقيين ❊ عين اعيان الافاضل والاماثل ❊ ونور حديقة الاكابر والاعالي خصه الله تعالى بالكرامة
الابدية ❊ واصطفاه من بين اقرانه بالسعادة السرمدية ❊ وحيد زمانه بالذهن الثاقب ❊ والمتفرد من بين
اقرانه بالفكر الصائب ❊ رقاه الله تعالى من مدارج العلوم والدقايق ❊ واوصله الى معارج المعارف والحقايق
المستوفي بالله ❊ والمستفيض من الله المسمى حبيب الله ادام الله تعالى ظلال افادته ❊ واوجب على معاشر
الافاضل ما دام لم يكن حقيقة العلم الا المسائل ❊ وتعين الجواب لدفع السائل والمرجو من كرمه واشفاقه ❊

واشفاقه ❊ ان ينظر اليه بعين العناية والاحسان ❊ ويغمض عينه عما وقع فيه من الخطاء والنقصان ❊ فاقول
ومن الله التوفيق قال الله تعالى يوم يأت يعني يأتي الله اي امره او يأتي اليوم اي هوله والظرف منصوب
باضمار اذكر او بقوله لا تكلم نفس بما ينفع من جواب او شفاعة الا باذنه فمنهم اي من اهل الموقف شقي
مقضي له بالنار وسعيد مقضي له بالجنة فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير اخراج النفس وشهيق
رده خالدين فيها ما دامت السموات والارض اي سموات الآخرة وارضها او هذه العبارة كناية عن التأبيد
ونفي الانقطاع الا ما شاء ربك اي وقت مشية الله ان ربك فعال لما يريد من تخليد البعض كالكفار
واخراج البعض كالفساق واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض
الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ اي غير مقطوع بل ممتد الى ما لا نهاية له ومعنى الاستثناء في الاول ان بعض
الاشقياء لا يخلدون كالعصاة من المؤمنين الذين شقوا بالعصيان وفي الثاني ان بعض السعداء لا يخلدون
في الجنة بل يفارقون اياما ابتداء يعني ايام عذابهم كالفساق من المؤمنين الذين سعدوا بالايمان والتأبيد
من مبدأ معين كما ينتقض باعتبار الانتهاء فكذلك ينتقض باعتبار الابتداء هكذا قيل و اقول لا يخفى ما في هذا التفسير
من ارتكاب بعض التمحلات فمنها ان الاستثناء في الموضعين لا يحسن على هذا التفسير لان الحكم في الآيتين
لما كان على جميع الاشقياء والسعداء لان الذين من صيغ العموم في جميع الاوقات بدليل خالدين فيها ما دامت
السموات والارض فاذا استثنى منها بعض الاوقات بقوله الا ما شاء يقتضي نظم الكلام ان يكون ذلك
الاستثناء بجميع افراد المحكوم عليه غير مختص ببعض منها وقد خص التفسير بالبعض اي بالعصاة من المؤمنين في الموضعين
ومنها ان العصاة المؤمنين وقعت في التفسيرين داخلة في الاشقياء والسعداء وذلك لا يلائم ما وقع من جعل
كل منهما عديلا للآخر مقابلا له مع انه جعله علماء البيان مثالا لما فيها صنعة التوزيع ومنها ان الظاهر
المتبادر من التأبيد ما يكون باعتبار الاستقبال كما ان الظاهر من الازلية ما يكون باعتبار الماضي فانتقاض
التأبيد انما يكون باعتبار الانتهاء لا الابتداء ومنها انه على هذا التفسير لا يكون الاستثناء في الموضعين
من التأبيد على نسق واحد فلا يلائم الكلام والذي خطر بالبال في تفسير الآية الكريمة ان معنى الاستثناء في الاول
ان الاشقياء مخلدون دائما في النار الا وقت تعلق مشية الله تعالى باخراجهم منها لكن تحقق هذا الوقت محال
فهو من قبيل التعليق بالمحال حتى يثبت محالية المعلق ويكون كدعوى الشيء مع البينة وفايدته تأكيد الخلود
والدوام ويكون على سنن قوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط وقس عليه الاستثناء في الموضع الثاني ويكون المراد
بالشقي الكفار بناء على ان النكرة ينصرف الى الفرد الكامل ويكون العصاة من المؤمنين داخلة في السعيد
لانه لما اختص الشقي بالكفار على ما ذكر فينبغي ادخال العصاة في السعيد حتى لا يخرج عن التقسيم ومع ذلك لا يرد شيء
من التمحلات المذكورة كما لا يخفى ولا سيما ان يقال على قانون الاشاعرة فايدة الاستثناء في الموضعين
انه لما قيل الاشقياء مخلدون في النار واكد بقوله ما دامت السموات والارض وكذا قيل السعداء مخلدون
في الجنة واكد بقوله ما دامت السموات والارض لربما يتوهم ان هذا الخلود امر واجب عقلا لا يمكن عدمه
نقيضه وانقطاعه كما ذهب اليه المعتزلة فعقب قوله الا ما شاء ربك تنبيها على ان هذا الخلود في الموضعين

بيس امرا واجبا على الله تعالى حتى لايمكن تغييره بل لوشاء لامكن وليس لم يقبح عقلا الا ان مشية الله لما تعلق
لاتتبدل ولاتتغير بناء على حديث القضاء والقدر

ميرزا جان السرابي
عليه رحمة ربه الباري

قوله تعالى في سورة هود وتمت كلمة ربك لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وفي سورة السجدة ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين استشكل فيه بانه بظاهره يقتضي دخول جميع الفريقين في جهنم والمعلوم من الاثار والاخبار وسائر الايات خلافه انتهى كما قال القاضي اشار الى دفعه حيث قال في تفسيرها في سورة هود اي من عصاتهما اجمعين او منهما اجمعين لا من احدهما فتنبه على ان فائدة لفظ اجمعين اما استغراق افراد العصاة وشمولها بتقدير المضاف واما بيان ان الداخلين في جهنم ليسوا مقصورين على احد الفريقين وهذا لايقتضي شمول افراد كلا الفريقين لكن يرد على الاخير انه مبني على جواز وقوع اجمعين تاكيدا للمثنى وذا خلاف ما صرحوا به واجاب بعض المفسرين بان ذلك لايقتضي دخول الكل بل قدر ما يملأ به جهنم كما اذا قيل ملأت الكيس من الدراهم فانه لايقتضي دخول جميع الدراهم فيه ورده العلامة الدواني بانه نظير ان يقال ملأت الكيس من جميع الدراهم وهو بظاهره يقتضي دخول جميع الدراهم فيه فالكلام فيه كالكلام في المبحث ثم قال والحق في الجواب ان يقال المراد بلفظ اجمعين تعميم الاصناف وذلك لايقتضي دخول جميع الافراد كما اذا قلت ملأت الجراب من جميع اصناف الطعام لايقتضي الا انه يكون فيه شيء من كل صنف من الاصناف لا ان يكون فيه جميع افراد الطعام وكذلك امتلأ المجلس من جميع اصناف الناس لايقتضي ذلك ان يكون في المجلس جميع افراد الناس بل انه يكون من كل صنف فرد وذلك ظاهر وعلى هذا يظهر فائدة لفظ اجمعين اذ فيه رد على اليهود وغيرهم ممن زعم انهم لايدخلون النار اقول فيه بحث لانهم صرحوا بان فائدة التاكيد بكل واجمعين دفع توهم عدم الشمول والاحاطة بجميع الافراد وما ذكره من المثالين فانما ثبت شمول الاصناف فيه من اضافة لفظ الجمع الى الاصناف كيف ولو قيل ملأت الجراب من جميع الطعام باسقاط لفظ الاصناف كان الكلام فيه كالكلام في المبحث ثم ان ما ذكره من انه رد على اليهود وغيرهم في زعمهم انهم لايدخلون النار غير صحيح لان اليهود قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة فكيف تتأتى انهم لايدخلونها اصلا واجاب بعض المحققين ايضا بان قولهم ملأت الكيس من الدراهم والدنانير جميعا اي انه لعموم الانواع لا لعموم الافراد فالمعنى لاملان جهنم من ذينك النوعين جميعا ولايلزم دخول كل فرد فرد منهما في جهنم اقول ما ذكره من المثال ايضا يقتضي بظاهره شمول الافراد فالكلام فيه كالكلام في المبحث على انه فرق بين لفظ جميعا ولفظ اجمعين فانهم صرحوا بان التاكيد باجمعين لشمول الافراد واما لفظ جميعا فيحتمل معنى مجتمعا ويكفي في اجتماع النوعين تحقق بعض الافراد من كل منهما فتبصر واقول الحق في الجواب تخصيص الجنة والناس باتباع ابليس لقوله تعالى في سورة الاعراف وسورة ص لاملان جهنم منك وممن تبعك منهم اجمعين فاللازم دخول جميع تابعيه في جهنم ولا محذور فيه فان القران يفسر بعضه بعضا ولقد كنت كتبت هذا الجواب سالف الزمان قبل هذا بسبع سنين ثم ظفرت الان

قوله تعالى ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين يقتضي بظاهره دخول جميع الفريقين في جهنم والمعلوم من الاثار والاخبار وسائر الايات خلافه واجاب عنه بعض المفسرين بان ذلك لايقتضي دخول الكل بل قدر ما يملأ به جهنم كما اذا ملأت الكيس من الدراهم لايقتضي دخول جميع الدراهم في الكيس كما لايخفى فانه نظير ان يقال ملأت الكيس من جميع الدراهم وهو بظاهره يقتضي دخول جميع الدراهم فيه والكلام فيه كالكلام في المبحث والحق في الجواب ان يقال المراد بلفظ اجمعين تعميم الاصناف وذلك لايقتضي دخول جميع الافراد كما اذا قلت ملأت الجراب من جميع اصناف الطعام لايقتضي ذلك الا انه يكون فيه شيء من كل صنف من الاصناف لا انه يكون فيه جميع افراد الطعام وكذلك امتلأ المجلس من جميع اصناف الناس لايقتضي ذلك ان يكون في المجلس جميع افراد الناس بل ان يكون فيه من كل صنف فرد وذلك ظاهر وعلى هذا يظهر فائدة لفظ اجمعين اذ فيه رد على اليهود وغيرهم ممن زعم انهم لايدخلون النار

منه جلال الدواني

الان بنص عليه في تفسير العلامة ابي السعود فحمدت الله وشكرته على هذا التوارد واقول على منهاج المتألهين تفسيرا للاية في بعض بطونها ان المراد من الجنة والناس الذين يتوقفون في مرتبة الجنية والانسية حيث انغمسوا في ظلمات الطبيعة وانتكسوا في قعر الاجرام العنصرية ولم يرتقوا الى العالم العلوي ولم يلحقوا بالملأ الاعلى واطمأنوا بالحياة الدنيا ورضوا بها وانسلخوا عن عالم المجردات وهم المشركون الذين قيل فيهم انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام الاية فانهم لايستأهلون دار الله وقرب جواره ولهذا نرى الله عز وجل يذم الانسان ويدعو عليه كما قال قتل الانسان ما اكفره وفي موضع ان الانسان لربه لكنود وفي موضع اخر ان الانسان لظلوم كفار وقال ايضا ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه وقال في اخر وكان الانسان اكثر شيء جدلا الى غير ذلك من الايات ويدل على هذا المعنى ايضا قوله تعالى فلا اقسم برب المشارق والمغارب انا لقادرون على ان نبدل خيرا منهم وما نحن بمسبوقين فانه وقع بعد قوله تعالى ايطمع كل امرئ منهم ان يدخل جنة نعيم كلا انا خلقناهم مما يعلمون قال القاضي المعنى انهم مخلوقون من نطفة قذرة لاتناسب عالم القدس فمن لم يستكمل بالايمان والطاعة ولم يتخلق بالاخلاق الملكية لم يستعد دخولها وقال بعض المحققين فعلى هذا قوله تعالى بعده فلا اقسم برب المشارق الاية يجري مجرى الجواب عن سؤال مقدر كانه قيل اذا كان المخلوق من ماء مهين لايستأهل جوار رب العالمين اذ ما للتراب ورب الارباب فكيف يدخل المؤمنون جنة النعيم فقيل نبدلهم بنشأة خير من هذه النشأة كما قال وننشئكم فيما لاتعلمون فيستأهلون لدار القدس كما قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فمن لم يلحقه ذلك التبديل وبقي في رجس البشرية فمأويهم دار البوار جهنم يصلونها وبئس القرار

لمولانا ابن صدر الدين
عليه رحمة رب العالمين

سورة يوسف

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى لاتقصص رؤياك على اخوتك الاية ذكر القاضي في تفسير هذه الاية في حقيقة الرؤيا كلاما اجماليا نحن نقص عليك احسن القصص بنقل المذاهب فيها وتحقيق حقيقتها على وجه تميز ما هو الصادق منها من الكاذب وان كنت من قبله لمن الغافلين فاعلم اولا ان النفس الناطقة الانسانية سلطان القوى البدنية وهي آلات لها وظاهر ان القوى الجسمانية تكل بكثرة العمل كالسيف الذي يكل بكثرة القطع فالنفس اذا استعملت القوى الظاهرة استعمالا كثيرا بحيث يعرض لها الكلال تعطلها لتستريح وتقوى كما ان الفارس اذا اكثر ركوب فرسه يرسله ليتعلف ويرعى ويتقوى وهذا التعطل الحاصل باسترخاء الاعصاب الدماغية المتصلة بآلات الادراك هو النوم وما يتراءى فيها هو الرؤيا ثم ان المتكلمين والحكماء المشائيين والمتألهين من الاشراقيين والصوفية اختلفوا في حقيقتها الى مذاهب ثلاثة فذهب المتكلمون الى ان الرؤيا خيالات باطلة وان النوم ضد الادراك وقد شهد الكتاب والسنة بصحة الرؤيا لم يكن ايضا احد من الناس الا وقد جربها من نفسه تجارب اوجبت التصديق لم يرض به المحققون كالقاضي البيضاوي ومن يحذو حذوه

وذهب المشائيون الى ان المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك الذي هو لوح المحسوسات ومجمعها فان الحواس
الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة
هناك ثم ان القوة المتخيلة التي من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة
في الحس المشترك وصارت مشاهدة حسب مشاهدة الصور الخارجية فان مدار المشاهدة الانطباع في الحس
المشترك سواء انحدرت اليه من الخارج او من الداخل ثم ان القوة المتخيلة من شانها التصوير دايما لا تسكن
نوما ولا يقظة فلو خليت وطباعها لما فترت عن رسم الصور في الحس المشترك الا انه يصرفها عن فعلها امران
احدهما توارد الصور من الخارج على الحس اذ بعد انتقاشه بهذه الصورة لا يسعه ان ينتقش بالصورة
التي يركبها القوة المتخيلة وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها في مدركاتهما
ولا شك في انقطاع هذا الصارف عند النوم فيتسع لانتقاش الصور من الداخل فيكون ما يدركه النائم
مرتسمة في الحس المشترك وموجودة فيه وهو المنام الا ان المنامات منها صادقة ومنها كاذبة لما لا بد
من ان ترد تلك الصور على الحس المشترك من النفس وبيانه ان صور جميع الحوادث ما كان وما سيكون مرتسمة
في المبادي العالية التي يعبر عنها ارباب الشرع بالملائكة ومنطبعة في النفوس المجردة الفلكية واتصال النفس
المجردة لعلاقة الجنسية اشد من اتصالها بالقوى الجسمانية فمن شانها ان تتصل بها وتنتقش بما فيها الا ان اشتغالها
بالحواس الظاهرة والباطنة واستغراقها بتدبير البدن يمنعها عن الاشتغال عن ذلك الاتصال والانتقاش
لان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل فان الذي لا يشغله شان عن شان
هو الواحد القهار ولا يمكن ازالة العلايق الاخيرة بالكلية ما دام البدن صالحة لتدبيرها الا انه يسكن احد الشاغلين
اعني اشتغال النفس بالادراكات الحسية حالة النوم اذ في اليقظة ينتشر الروح الى ظاهر البدن بواسطة
الشرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار فيحصل بها الادراك فيشتغل النفس بتلك الادراكات
واما في النوم فينحبس الروح الى الباطن ويرجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابه اليها فيتعطل هذه الحواس فيحصل للنفس
ادنى فراغ فيتصل بتلك المبادي اتصالا روحانيا معنويا وتنتقش ببعض ما فيها مما استعدت هي له
كالمرايا اذا حوذي بعضها ببعض فانتقش في بعضها ما يتسع له مما انتقش في البعض الاخر فتدرك النفس
ما ارتسم في تلك المبادي ما يناسبها من احوالها واحوال ما يقاربها من الاقارب والاهل والولد والاقليم
والبلد ماضية وآتية الا ان هذا الادراك لعدم تأديه من طرف الحس يحتاج في حكايته القوة المتخيلة التي
جبلت محاكية لما يرد عليها بصور جزئية مثالية خيالية مناسبة اياه فيحاكي ما هو خير بالنسبة اليها بصورة
جميلة وما هو شر كذلك في صورة قبيحة هائلة على مراتب مختلفة ووجوه متعددة ومن ثمة قد ترى في انها
بصفة جميلة صورية ومعنوية من الجمال والعلم والكرم والشجاعة وغير ذلك من الصفات المحمودية وقد ترى
متصفة باضداد ذلك وقد ترى تلك الصفات في صورة ما غلبت تلك الصفات عليه بل قد ترى
انها نفسها صارت نوعا آخر لغلبة صفاته عليها فانه اذا غلب عليها الصفات الحميدة والاخلاق
الحميدة ترى صور الجميلة من الاشخاص في صور الجمال والعلماء والاولياء والملائكة بل قد ترى انه صار عالما او ملكا

او ملكا او غير ذلك ومتى غلبت عليه الصفات الذميمة ترى صورا هائلة كصورة غولية او سبعية وكذا رؤية
حال ما يقاربه من الاهل والولد والبلد او الاقليم او العالم فانها تراها باعتبار اختلاف المراتب والمناسبات
على ما هي عليها في المعنى او الحال او الاستقبال حتى انها اهتمت بمصالح الناس بعد ذاتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات
لاحت لها اشياء منها فمتى لم يكن اختلاف بين تلك الصور وبين ما هي مأخوذة منه الا بالكلية والجزئية
كانت الرؤيا غير محتاجة الى التعبير والتي وزعتها الى ما يناسبها بوجه من المماثلة والضدية التي يقتضيها لحو الفساد
او الخلق او الاسباب السماوية وغير ذلك من وجوه خفية لا يطلع عليها الا الافراد من ائمة التعبير وان كانت
مخالفة لها القصور يقع في المتخيلة اما لذاتها واما لعروض دهشة وحيرة لها مما ترى او لفرط ملابستها الى البعض مما
يناسبها بما ذكر كان يحتاج الى التعبير فيحاول ان يرجع المعبر القهقرى بجرد ما يراه النائم عن تلك الصور التي صورتها
المتخيلة الى ان ينتهي بمرتبة او بمراتب الى ما تلقته النفس من تلك المبادي فيكون هو الواقع وقد يتفق سيما اذا كان
الرائي كثير الاهتمام بالرؤيا وما يراه ان يعبر رؤياه في النوم الذي راها فيه او غيره فهو ما تذكروا واطلاع ما كانت
الرؤيا حكاية عنه واما تصوير المتخيلة حكاية رؤياه حكاية اخرى فيحتاج حينئذ الى التعبيرين واما الكاذبة فهي تكون اما
لان النفس اذا احست في حال اليقظة بتوسط الالات الجسمانية بصور جزئية محسوسة او خيالية وبقيت
مخزونة في قوة الخيال فعند النوم الذي يخلص فيه الحس المشترك عما يرد عليها من الحواس الظاهرة يرتسم في الحس المشترك
ارتسام المحسوسات اما على ما كانت عليها واما بصور مناسبة لها او لان النفس التقت بواسطة المتخيلة
صورة والفتها فعند النوم تتمثل في الحس المشترك او لان مزاج الدماغ يتغير فيتغير مزاج الروح الحاملة للقوة
المتخيلة فيتغير افعال المتخيلة بحسب تغيراته فمن تغير مزاجه الى البرودة لغلبة البلغم يرى ثلوجا ومياها
باردة واذا تغير الى الحرارة لغلبة الدم او الصفراء يرى اشياء حمراء حارة ونيرانا مشتعلة واذا غلبت
السوداء ترى اشياء سوداء كالجبال والادخنة ومن هذا القبيل رؤية من يكون بدنه او بعض اعضائه
موضوعا في الثلج او الماء او النار عند غلبة السخونة او البرودة عليه ورؤية انه ياكل ويشرب او يبول عند عروض
الاحتياج الى احدها ومن العجائب في هذا الباب انه اذا غلب المني واحتاجت الطبيعة الى دفعه تحتال باستعانة
القوة المتخيلة الى تصوير ما يندفع به من الصور الحسناء وفي ارسال الريح الناشرة لالة الجماع وارادة حركاته
حتى تندفع بذلك ما ارادت اندفاعه وقد يكون ذلك لكثرة التوجه والاعتبار لا لغلبة المني فلهذا قد لا يندفع
به شيء وقد يعرض للروح اضطراب وتحرك من الاسباب الخارجة والداخلة فترى امورا متغيرة متفرقة
غير منضبطة فربما يتركب من المجموع صورة غير معهودة فلا تتصوره احد او يقع مثله في الخارج وقد يكون ذلك
لاتصالات فلكية واوضاع سماوية فاذا كان سبب الرؤيا احد هذه الامور تسمى اضغاث احلام
ثم ان اصدق الناس رؤيا اعدلهم مزاجا فان المزاج اليابس لا يستثبت والرطب لا يحفظ والحار
يتشوش حركاته والبارد يكون بليدا ومن كان مع ذلك منقطعا عن العلايق الشاغلة والخيالات
الفاسدة معتادا بالصدق مستكشفا عن الاحوال متوجها الى الرؤيا واستثباتها وكيفياتها كانت رؤياه
اصح واصدق واكثر احلام الكذاب والسكران والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج او فكر وخيالات

فاسدة ومقتضيات قوى غضبية وشهوية كاذبة لا يعتمد عليها ولهذا قالوا لا اعتماد على رؤيا الشاعر لتعوده للانتقالات الكاذبة والتخيلات الفاسدة والاكاذيب الباطلة قال الله تعالى فيهم ﴿الم تر انهم في كل واد يهيمون وانهم يقولون ما لا يفعلون﴾ هذا وذهب اصحاب المكاشفات وارباب المشاهدات من الحكماء المتألهين والصوفية المنكرين لارتسام الصور في الخيال الى ان المنام مشاهدة النفس صورا خيالية موجودة في عالم المثال الذي هو برزخ بين العالم المجردات اللطيفة المسمى بعالم الملكوت وبين عالم الموجودات العينية الكثيفة المسمى بعالم الملك وقالوا فيه موجودات متشخصة مطابقة لما في الخارج من الجزئيات مثال لها قائمة بنفسها مناسبة لما في العالمين المذكورين اما العالم الملك فلانها صور جسمانية متحيزة واما العالم الملكوت فلانها معلقة غير متعلقة بمكان وجهة كالمجردات حتى انه يرى صورة مثالية لشخص واحد في مرايا متعددة بل في مواضع متكثرة كما يرى بعض الاولياء في زمان واحد في اماكن متعددة غربية وشرقية ثم ان لتلك الصور مجالي مختلفة كالمرأة والماء الصافي والقوى الجسمانية سيما الباطنة اذا انقطعت عن الاشتغال بالامور الخارجية العائقة اذ بذلك يحصل لها زيادة مناسبة الى ذلك العالم كالمتجردين عن العلائق البشرية كالانبياء والاولياء والمرتاضين والنائمين واذا قويت تلك المناسبة كما للانبياء والاولياء الكمل يظهر في القوى الظاهرة ايضا ولهذا كان النبي عليه السلام يشاهد جبرئيل حين ما ينزل بالوحي والصحابة حوله كانوا لا يشاهدونه وباثبات هذا العالم ينحل كثير من المشكلات كاحوال القبر وسائر ما يتعلق بالبرزخ وقد فصلناها في رسالة مفردة وحققنا فيها بما لا مزيد عليه فلنقتصر ههنا على هذا القدر والله تعالى اعلم واقدر

للعالم المحقق والفاضل المدقق مولانا ابن صدر الدين عليه رحمة الله رب العالمين امين

قال القاضي في تفسير قوله تعالى ﴿وكانوا فيه من الزاهدين﴾ وفيه متعلق بالزاهدين ان المراد جعل اللام للتعريف واعتماد الصفة على المبتدأ وهو اسم كان قال الرضي عند قول ابن الحاجب والاعتماد على صاحبه ويعني بصاحبه المبتدأ اما في الحال نحو زيد ضارب اخواه او في الاصل نحو كان زيد ضاربا اخواه وظننتك ضاربا اخواك وان زيدا ذاهب غلاماه وقوله من قال فيه بحث لانه يلزم حينئذ اعمال اسم الفاعل مع فقد شرط الاعتماد انتهى مبناه اما الغفول عن ذلك التعميم او هو الغير وقوع كان في السابق وبما قررناه لا يبقى حاجة الى التشبث باتساع الظروف كما وقع عن المحشين مع انه موقوف على تصريح ائمة العربية بجريان ذلك في خصوص المادة وليس فليس

مولانا عرب زاده رحمة الله عليه رحمة واسعة

قوله ﴿ان كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين﴾ من قبيل المسامحة في احد شقي الكلام لتعين الاول عند القائل بتنزيل المحتمل منزلة الظاهر لان الشق بالجذب في جذب الشيء ايضا محتمل ومن غفل عن هذا قال لانه يدل على انها قدت لها

ابن كمال باشا

اعلم ان الله تعالى اورد هذه القصة المشتملة على العجائب والحكم والآيات الثابتة حسنها بالبينات القاطعات على نبيه محمد سيد الكائنات عليه افضل الصلوات واكمل التسليمات بقوله ﴿نحن نقص عليك احسن القصص﴾ وقال في حكاية في اثناء هذه القصة في بيان عصمة يوسف عليه الصلاة والسلام وبراءته عن الموافقة بمراودة زليخا على ابلغ وجه فيه زيادة الزام عليها بشهادة شاهد من اهلها بعد ادعاء التهمة على يوسف عليه السلام وتعريض للجزاء بالسجن او العذاب الاليم عليه لقصد ازالة تهمة المراودة عن نفسها ﴿ان كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين﴾ يمكن ان يقال جعل قد القميص من قبل مصداقا في حقها وعلامة من الكذب في حقه وعكس في عكسه بناء على علم الشاهد بحقيقة الحال لانه حاضر الامر لكنه لم يرد اظهاره صريحا وشهد بما يستدل به دلالة للحال تفاديا عن زيادة الفضاحة والشيوع في الحال كما يؤيد هذا المعنى قول الفاضل العالم المؤيد بالتأييد الرباني النحرير المحقق الفاضل البيضاوي عليه رحمة الملك المتعال في اخر هذه الاية ﴿يوسف اعرض عن هذا﴾ اكتمه ولا تذكره وكونه مصداقا وعلامة على الكذب ليس بناء على ان يستدل به على حقيقة الحال لانه يمكن ان يكون ايضا كون القميص مقدودا من قبل علامة على الكذب في حقها ومصداقا في حقه بل انه دلالة على الصدق في حقه والكذب في حقها من عكسه كما لا يخفى وكذا الحال في صورة القد من دبر لان دلالة الحال على صدقها اكثر من دلالتها على كذبها لان ظاهر الحال ان لا تخرجه على هذه الهيئة من الباب طالبة وان لا تتبعه راغبة تجنبا عن القبيل والقال وان كان الامر خلاف ذلك في البال ولولا الحال على هذا المنوال لما احتيج الى شهادة شاهد للحال واستدل به لدلالته الحال على حقيقة الحال والعلم عند الله الملك المتعال وعلى هذا المسلك سلك الفاضل الكامل العالم العلامة نور الله روحه في تفصيل هذه الاية الكريمة بقوله لانه يدل على انها قدت قميصه من قدامه بالدفع عن نفسها او انه اسرع خلفها فتعثر بذيله فانقد جيبه وكذا الحال في الشق الاخر ... على ما برهنته آنفا لان الشق من قبل كما يدل على صدقها كذلك يدل على كذبها لانه ان جازت دلالته على الشق بطريق الدفع فلان جازت دلالته على الشق بطريق الجذب بالطريق الاولى وبنى كلامه على شقين شق منه بطريق الدفع عن نفسها وشق منه بطريق اسراعه خلفها وكذا في شقه ايضا شق ثالث وهو حاصل لصنعه لاجل اجواره لازالة التهمة عن نفسه كما لا يخفى وبهذا التفصيل تبين وجه انه لا يحمل هذا الكلام على المسامحة وعدم وجه حمله عليها في احد شقي الكلام وهو قده من قدامه يعني كما يجوز قده للتعثر من قدامه في صورة الاسراع خلفها طالبا لها يجوز قده من قدامه في صورة الاسراع قدامها هاربا عنها وهذا المحمل يستفاد بمقتضى المقام من الكلام المنسوب الى العالم الهمام النحرير الشهير بابن كمال باشا حيث لم يستدل به بل بنى على المسامحة جدا وسماحته ظاهرة من طرق شتى لان الكلام المنقول عن ذلك الفاضل والمنسوب اليه على ما وجدته في بعض الاوراق مكتوب بهذا ان كان قميصه الخ من قبيل المسامحة في احد شقي الكلام لتعيين الاول عند القائل بتنزيل المحتمل منزلة الظاهر لان الشق بالجذب في جذب الشيء ايضا محتمل ومن غفل عن هذا قال انه يدل او انتهى الظاهر ان هذا الكلام مقلوب ومغير عن اصله واصل العبارة ان يقال لان الشق بالجذب في شق الجذب ايضا محتمل وحاصل مفهومه ان الشق بالجذب في شق الدفع محتمل وفي شق الجذب كذلك محتمل وتعيين الشق بالدفع عند القائل تنزيل منزلة الظاهر لو تيقنت على صحة هذا الكلام المنسوب الى ذلك العالم الهمام لكنت اسعى في توضيح المرام في هذا المقام

لمولانا الفاضل محمد الشهير بمدرس زاده رحمة الله عليه

قال العلامة التفتازاني في قوله تعالى قال لن ارسله معكم حتى تؤتون موثقا من الله لتأتنني به الا ان يحاط بكم الا
وهو استثناء مفرغ من اعم الاحوال والتقدير لتأتنني به على كل حال الا حال الاحاطة بكم او من اعم العلل على ان قوله
لتأتنني به في تأويل النفي اي لا يمتنعون على الاتيان به الا للاحاطة بكم انتهى وقال المولى المرحوم ابو السعود وقد جوز
الاولى بلا تأويل ايضا اي لتأتنني به على كل حال الا حال الاحاطة بكم وانت خبير بان ذلك من حيث لم يكن الاتيان به
من الافعال الممتدة الشاملة للاحوال على سبيل المعية كما في قولك لالزمنك الا ان تعطيني حقي ولم يكن
مراده عموم مقارنته على سبيل البدل لما عدا الحال المستثناة كما اذا قلت صل الا ان تكون محدثا بل مجرد تحققه
ووقوعه من غير اخلال به كما في قولك لا تجزي العام الا ان احصر فان مرادك انما هو الاخبار بعدم منع ما سوى
حال الاحصار عن الحج لا الاخبار بمقارنته لتلك الاحوال على سبيل البدل كما هو مرادك في مثال الصلوة كان
اعتبار الاحوال معه من حيث عدم منعها منه فال المعنى الى التأويل المذكور انتهى اقول فيه بحث اما اولا
فلانه لو كان مراده من قوله لتأتنني به الاخبار بمجرد تحقق الاتيان ووقوعه من غير اخلال به لم يحتج الى التأويل المذكور
اي التأويل بالنفي كما لا يخفى على المتأمل فكلامه يفيد خلاف مرامه واما ثانيا فلانا كما انه ليس مراد القائل
من قوله لا تجزي العام الا ان احصر الاخبار بمقارنته الحج لما عدا حال الاحصار على سبيل البدل ليس لازم مراده
منه الاخبار بعدم منع ما سوى حال الاحصار عنه غايته ان بينهما ملازمة وهذا لا يستلزم الاحتياج
الى التأويل بالنفي واما ثالثا فلانه ان اراد من قوله كان اعتبار الاحوال من الاتيان به لم يكن اعتبار
الاحوال معه كما هو الظاهر ممنوع وان اراد ان اعتبار الاحوال معه يستلزم حيثية عدم منعها منه فمسلم لكن لا يلزم
منه الاحتياج الى التأويل بالنفي وهو المدعي • هذا تحقيق المقام • والعلم عند الله العزيز العلام •

لواحد من الفضلاء الكرام • عليه رحمة ربه العلام

قوله تعالى يا بني لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة • قال القاضي في تفسير هذه الآية
وللنفس آثار منها العين اقول فههنا ثلثة مطالب الاول ان العين حق والثاني انها تغير نفساني
لا جسماني كما زعمه البعض والثالث ان للنفس وراء هذا التأثير انواع اخر من التأثير اما المطلب الاول
فاشار القاضي الى بيانه بقوله والذي يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم الحديث واما بيان الاخيرين فاعرض
عنه لا ستدعائه تفصيلا مع ما فيه من الغموض فلا علينا ان نحقق المقام • ونكشف اللثام عن وجه المرام
فنقول اعلم اولا ان تأثير شيء في آخر اما نفساني او جسماني • والنفساني اما في نفساني او في جسماني وكذا
الجسماني اما في جسماني او في نفساني فهذه اربعة انواع يندرج تحتها ضروب الوحي والكرامات وفنون
المعجزات والآيات • واصناف الالهامات والمنامات • وانواع السحر والادعية المؤثرة والنيرنجات
والطلسمات • اما النوع الاول اعني التأثير النفساني في النفساني كتأثير المبادي العالية في النفوس الناطقة
الانسانية باضافة العلوم والمعارف ويدخل تحت هذا النوع الوحي والكرامات لانها افاضة بالمعارف
الخفية على النفوس البشرية المستعدة لذلك واما الآيات والمعجزات فيدخل تحت هذا النوع صنفان

بتفصيل الاستثناء المفرغ في الهامش في ورقة ٣٠ فليطلب ثمة لجامعه

والذي يدل عليه قوله عليه السلام في دعوته اللهم اني اعوذ بكلمات الله التامة من كل نفس لامة ومن شر كل عين لامة قاضي

صنفان منها احدهما ما يتعلق بالعلم الحقيقي وثانيهما ما يتعلق بالتخيل القوي فالاول هو ان يؤتى النفس المستعد
لذلك كمال العلم من غير تعليم وتعلم حتى يحيط بمعرفة حقائق الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
كما قال صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم واجمعت الامة على انه عليه الصلوة والسلام كان قد اوتي علم الاولين
والآخرين مع كونه عليه الصلوة والسلام اميا حسبما نطق به قوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه
بيمينك والثاني ان يبلغ الى ان يكون مستعد التخيل القوي ما يقوى به على تخيلات الامور الماضية والاطلاع
على المغيبات المستقبلة فيطلع كثيرا من الامور التي تقدم وقوعها بزمان طويل فيخبر بها وكثيرا من الامور التي
ستكون فينذر بها او يبشر فيصير بشيرا ونذيرا كما قال تعالى تلك من انباء الغيب نوحيها اليك وما كنت تعلمها
الآية وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين واما المنامات
والالهامات فداخلة ايضا تحت هذا النوع لانها تلقي للنفس على المبادي العالية من صور الحوادث على ما هي
عليه حقيقة وكذا يدخل تحت هذا النوع صنف من السحر وهو تأثير النفوس البشرية القوية فيها قوتا التخيل والوهم
في نفوس بشرية اخرى ضعيفة فيها تانك القوتان كنفوس البله والصبيان والعوام الذين لم يقو قوتهم العقلية
من منع التخيل وترك عادة الانقياد فيتخيل ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه ويتخيل ايضا ما هو موجود فيه
على ضد الحال التي هو عليها كما يتخيل المتحرك ساكنا والساكن متحركا والجماد حيا والحي جمادا وما فعله سحرة موسى
كان من هذا القبيل حيث سحروا اعين الناس واسترهبوهم والقوا حبالهم وعصيهم يخيل اليهم من سحرهم
انها تسعى وقد يستعان في هذا القسم من السحر بافعال وحركات يعرض منها للحس حيرة وللخيال دهشة كابراز
شيء مشفاف مرتعش للبصر بتموجه او يدهش اياه بسخيفه وترقرقه وبما يحرك الخيال كالحيرة الخيال
في حرتها وصنعة الحلقة المذكورة وما يحتال على ذلك الاسهاب في الكلام والتخليط فيه واما النوع الثاني من الانواع
الاربعة اعني التأثير النفساني في الجسماني فكتأثير النفوس الانسانية في الابدان من تغذيتها وانمائها وقيامها
وقعودها الى غير ذلك ومن هذا القبيل صنف من المعجزة وهو ما يتعلق بالقوة المحركة للنفس بان تبلغ قوتها الى حيث
يتمكن من التصرف في اجسام العالم تصرفها في بدنها كتدمير قوم بريح عاصفة او صاعقة او زلزلة او طوفان
وربما يستعان فيه بالتضرع والابتهال الى المبادي العالية كما ان يستسقي للناس فيسقون ويدعو عليهم
فيخسف بهم ويدعو لهم فينجون من الوباء والموتان ويندرج في هذا النوع صنف من السحر ايضا كما في بعض
النفوس الخبيثة التي تقوى فيها القوة الوهمية ويولع هو ايضا بتقويتها بالعادة والاستعمال والرياضة
والمجاهدة فيتسلط بها على التأثير في انسان آخر بتوجه تام وعزيمة صادقة الى ان يحصل المطلوب الذي هو
الافساد والقتل كما منعناه ويحصل افنائه على ما اشتهر في طائفة من الاكارحة وربما يستعان في تقوية
هذه القوة الوهمية وتوجيه همتها وعزيمتها بالمطلوب بضم بعض الاجسام الى بعض وشد بعض الى البعض
وعقد الابريسم الاشياء ودفن بعض الاشياء في مواضع مخصوصة كالعتبة والمقابر وتحت النار فان نفس
الساحر تتذكر ما يهمت به بواسطة تصور هذه الاشياء فيحملها ذلك على الثبات في العزيمة فيكون هذه الحيل
ادعى الى نيل المطلوب واما النوع الثالث اعني التأثير الجسماني في الجسماني فكتأثير السموم والادوية في الابدان

ويدخل فيه انواع النيرنجات والطلسمات فانها بتاثير بعض المركبات الطبيعية في بعض بخواص تخص كل واحد منها
كجذب المغناطيس للحديد والكهربا بعض الخل من الخل واختطاف الكهربا التبن الرقيق وتاثير الحجر المعروف
بسنك يده في تغيير الهوا ونزول الثلج والمطر الى غير ذلك من علم النيرنجات وقد يستعان في ذلك بتمزيج القوى
السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وتحصيل المناسبات بالاجرام العلوية المؤثرة في عالم الكون
والفساد كما تجد من صور واشكال موضوعة في اوقات محدودة على اوضاع معلومة في مقابلات افاق السماء
من المشرق والمغرب والجنوب والشمال وعلى مسامتات الكواكب ومطارح الشعاعات على هيئات
مخصوصة يستدفع بها كثير من اذية للحيوانات وغير ذلك من علم الطلسمات واما النوع الرابع اعني التاثير الجسماني
في النفساني كتاثير الصور المستحسنة او المستقبحة في النفوس الانسانية من استمالتها اليها وتنفيرها عنها
ويندرج في هذا النوع صنف من السحر كتاثير المعشوق في العاشق حتى يهيم به ويلزمه الوجد والسهر وكتاثير الرواء
وحلو الحيوانات المستحسنة في نفوس اصحابها كالفرس والبازي والصقر والفهد وغير ذلك من نفائس الامتعة
حتى يتمولون ويشغفون بالنظر اليها بحيث يشتغلون بها عن كثير من مصالحهم المهمة وكتاثير اصناف الاغاني
والرقص والملاهي في نفس المعشوقين وكتاثير الكلام في نفس السامعين كما ورد في الحديث النبوي التحية
ان من البيان لسحرا فان هذه الاشياء تسحر الناس وتقلبهم في الاحوال بحيث لا يوجد التخلص عن تاثيرها
هذا فلنرجع الى ما كنا فيه من تحقيق تاثير العين فنقول ذهب بعضهم الى انه من قبيل التاثير الجسماني في الجسماني
وذلك بان يمتد من العين اجزاء هي اجسام شعاعية فيتصل بالشخص المستحسن فان كان صديقا حصل
للعاين عند ذلك الاستحسان خوف شديد من زواله وان كان عدوا حصل له خوف شديد من حصوله
وعلى التقديرين يتسخن الروح ويتحير في داخل القلب ويرتفع في الروح الباصرة كيفية سمية مسخنة مؤثرة
كتاثير اللسع والسم فلهذا امر النبي صلى الله عليه وسلم العاين بالوضوء ومن اصابته العين بالاغتسال منه
وذهب الحكماء واختاره القاضي ان الاصابة بالعين من قبيل التاثير النفساني في الجسماني فانهم قالوا كما ان لبعض
الاجسام خاصة عجيبة تخصه كما ذكرنا كذلك النفوس لها خواص عجيبة من السعادة والشأمة والبركة
والشرة واصابة العين من الخواص الغريبة لبعض النفوس فهي امر طبيعي ثابت للنفس من مبدأ الخلقة
واصل فطرتها ومن هذا القبيل ايضا استدفاع اذى العين التي يخاف منها تارة بالرقى والعزايم
وتارة بتعليق التعاويذ والتمايم فانها ايضا من خواص بعض النفوس ولهذا يتفاوت افراد الناس فيها
عصمني الله تعالى من اعين الناظرين والسن الحاسدين .

من تحريرات مولانا الفاضل
ابي صدر الدين .
رحمه الله

قوله تعالى وانه لذو علم لما علمناه ولكن اكثر الناس لا يعلمون قال القاضي في تفسير هذه الآية اي لا يعلمون
سر القدر وانه لا يغني عنه الحذر فان قلت ما سر القدر وكيف لا يغني عنه الحذر فنبين الى ما هو
عادة اكثر الناس لا يعلمونه قلنا ان قضاء وقدرا وسر القدر وسر سر القدر وبيانه ان الممكنات

وللامام الهمام في هذا المقام كلام لطيف وهو ان الانسان
مامور بان يراعي الاسباب الكائنة والمعتبرة في هذا العالم
وما مور ايضا بان يعتقد انه ليس يصل اليه الا ما قدر له ومنع
وان الحذر لا ينجي من القدر فالانسان مامور بالحذر
من الاشياء المهلكة والاغذية الضارة ويسعى في تحصيل
المنافع ودفع المضار بقدر الامكان ومع ذلك
ينبغي ان يجزم بانه لا يصل اليه الا ما قدره الله تعالى ولا يحصل
في الوجود الا ما قضاه قوله تعالى لا تدخلوا من باب واحد
وادخلوا من ابواب متفرقة هو اشارة الى رعاية
الاسباب المعتبرة في هذا العالم وقوله وما اغني عنكم
من الله من شيء اشارة الى عدم الالتفات الى الاسباب
والى التوحيد المحض والنزول عن كل شيء سوى الله تعالى
وقول القائل كيف السبيل الى الجمع بين هذين القولين
فهذا السؤال غير مختص بهذا الموضع وذلك لانه
لا نزاع انه لا بد من اقامة الطاعات والاحتراز
عن المعاصي مع انا نعتقد ان السعيد من سعد في بطن امه
والشقي من شقي في بطن امه وايضا نأكل ونشرب
ونحترز عن السموم وعن الدخول في النار مع ان الموت
والحياة لا يحصلان الا بتقدير الله تعالى فههنا فظهر
ان السؤال غير مختص بهذا المقام بل هو بحث عن الجبر
والقدر والحق ان العبد يجب عليه ان يسعى باقصى الجهد
والقدرة ويعلم ان كل ما يدخل في الوجود لا بد ان يكون
بقضاء الله تعالى وقدره ثم انه اكد هذا المعنى بقوله
ان الحكم الا لله
قطب

الا الممكنات الموجودة وان كانت حادثة باعتبار وجودها العيني لكنها قديمة باعتبار وجوداتها العلمية وتسمى
بهذا الاعتبار مهيات الاشياء ولوازم العاليات والاعيان الثابتة ثم ان تلك الاعيان الثابتة صور
نسب واظلال شئونات ذاتية لحضرة الواجب تعالى فكما ان الواجب والشئون الذاتية له مقدسة عن قبول
التغير ازلا وابدا كذلك الاعيان الثابتة التي هي اظلالها وصورها تمتنع ان تتغير عن الاحكام التي هي عليها
في حد نفسها فالقضاء هو الحكم الكلي على اعيان الموجودات باحوال جارية واحكام طارية عليها من الازل
الى الابد والقدر تفصيل هذا الحكم الكلي تخصيص ايجاد الاعيان باوقات وازمان يقتضي استعداداتها الوقوع
فيها وتعليق كل حال من احوالها بزمان معين وسبب مخصوص وسر القدر هو ان يمتنع ان يظهر عين من الاعيان
الا على حسب ما يقتضيه استعداده وسر سر القدر هو ان تلك الاستعدادات ازلية ليست مجعولة بجعل
الجاعل لكون تلك الاعيان اظلال شئونات ذاتية مقدسة عن الجعل والانفعال ولا شك ان الحكم الكلي على الموجودات
تابع للعلم الكلي باعيانها الثابتة وعلمه بتلك الاعيان تابع لنفس تلك الاعيان اذ لا اثر للعلم الازلي في المعلوم باثبات
امر له لا يكون ثابتا او بنفي امر عنه يكون ثابتا بل علمه تعالى بامر انما يكون على وجه يكون هو في حد ذاته على ذلك الوجه
واما الاعيان فقد عرفت انها اظلال لامور ازلية مقدسة عن شوائب التغير فكانت ازلا فعلم كما كانت
وقضى وحكم كما علم وقدر واوجد كما قضى وحكم فالقدر تابع للقضاء التابع للعلم التابع للمعلوم التابع لما هو ظل له
فاليه يرجع الامر كله فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون فيمتنع ان يقع خلاف ما علم فيلغو الحذر
فان قلت لم اوجب الشارع حيث قال خذوا حذركم وقال ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة قلت كثير من الامور
معلق ومنوط تحصيله بالافعال الاختيارية للبشر بترتيب اسبابه ودفع موانعه كاصابة العين التي احترزت
بدخولهم من حيث امرهم ابوهم فانها لما كانت منوطة بدخولهم كوكبة واحدة وكان دخولهم من ابواب متفرقة
مانعا منها صادف التدبير التقدير لانه دفعه فلنتامل في هذا المقام فانه مما زل فيه الاقدام . هذا والله اعلم بالصواب

من مؤلفات المرحوم المغفور
ابي صدر الدين رحمه الله عليهما

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى قوله تعالى قالوا يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا انا كنا خاطئين
قال سوف استغفر لكم ربي الآية الصحيح ان استغفر متعد الى مفعولين يقال استغفرت الله الذنب
كما في مغني اللبيب وقد حذف من استغفر لنا اولهما وذكر ثانيهما وعكس الامر في سوف استغفر ولعل السر
والله سبحانه اعلم ان حذف الاول من الاول للارادة التعميم اي استغفر لنا كل ما اذنبنا في حقه ليشمله
سبحانه يوسف وبنيامين وغيرهما وذلك تحذف الثاني ايضا تستحيلا على انفسهم باقتران الذنوب لان المقام
مقام الاعتراف بالخطأ والاستعطاف لما سلف فالمناسب هو التصريح واما اثباته في الكلام فلانه الاصل
مع التنبيه على ان الاهم الذي ينبغي ان يعرف اليه الهمة ويخص له الوجه هو استغفار الرب واستجلاب
رضاه على ان يوسف واخاه قد ظهرت منهما مخايل العفو واسراهما ما مضى رقة الاخوة واما حذف الاول منه
فلاشكاله لكونه معلوما من الاول مع قرب العهد بذكره . والله اعلم
نصري الدين

تعريف القضاء
تعريف القدر
تفسير القدر
تفسير سر القدر
[illegible]
وذلك لان لجميع الاشياء صورا علمية ازلية في ذات
الحق تعالى وتسمى تلك الصور اعيانا ثابتة وشئونا
الهية وهي التي سماها الحكماء بالماهيات وتظهر
من مكمن الغيب العلمي الى مشهد الشهادة العينية
تدريجا على حسب استعداداتها
من شرح ديباجه
القاموس

سورة الرعد

بسم الله الرحمن الرحيم

قال القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى وجعل فيها رواسي وانهارا الاية والتا للتأنيث على انه صفة اجبل • لايذهب عليك ان صيغة جمع الكثرة للفظ ينتظم اضعاف عدد جمع القلة لذلك اللفظ وان ادنى جمع القلة منتهى ما يصح ان يطلق هو عليه فهذه المرتبة يصح ان يقال اجبل راسية وجبال رواسي فاما ان يراد بالجبال الاجبلات جمعا جمعا فلا يدعيه احد ولا يتوقف تحقيق مراد المص على التزامه فقول من قال تو تفصيله فلا حاجة الى ان يجعل مفردها صفة لجمع القلة اعني اجبلا وتعبيره في جمع الكثرة اعني جبالا انتظامها الطائفة من جموع القلة وتنزيل كل منها منزلة مفرده كما قيل قرية بلا مرية • وايضا تبين حال ما ابتنى عليه من قول في ذلك القايل على انه لا مجال لذلك فان جمعية كل من صيغتي الجمعين انما هو باعتبار الافراد التي تحتها لا باعتبار انتظام جمع القلة للافراد وجمع الكثرة لجموع القلة فكل منهما جمع جبل لا ان جبالا جمع جبل انتهى على انه لو سلم توقف صحة هذا التوجيه على ان يكون المراد بالجبال الاجبلات جمعا جمعا لا يرد عليه ما ذكر اذ يكون الكلام ح من قبيل قولك لجماعة او لتلك الاشخاص اقوام او قبايل فان لفظ الجمع لا يخرج بذلك الاعتبار عن الدلالة على الاحاد غايته ان يعتبر كل اجبل راسية صنفا واحدا لكونه مخصوصا ببقعة واحدة مثلا واين هذا من انتظام جمع الكثرة لجموع القلة فليتدبر

للمولى الفاضل عزمي زاده

رحمه الله عليه رحمة واسعة

قال القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى هو الذي يريكم البرق خوفا وطمعا الاية او على العلية بتقدير المضاف وقيل او مفعول لهما على ان المخاطبين رائين لان اراءتهم متضمن رؤيتهم والخوف والطمع من افعالهم فحسن انهم فعلوا الفعل المعلل الذي هو الرؤية فيرجع المعنى الى ما تعدت عن الرب جبنا انتهى ورد بانه لا سبيل اليه لان ما وقع في معرض العلة الغائية لا سيما الخوف لا يصلح علة لرؤيتهم ولا يذهب عليك ان صاحب الكلام المذكور اولا قد صرح في اثناء تقريره بان الاية على هذا التوجيه يكون من قبيل قولك تعدت عن الرب جبنا وكنايته عن ان يكون ما وقع مفعولا له حاملا على الفعل وموجودا قبله وهذا القسم مما جعل في معرض العلة الغائية ومثاله المشهور ضربته تأديبا فلا وجه للرد عليه بهذا الوجه • وما قيل من ان معنى التعليل على قول ذلك القايل مثله في لام العاقبة ليس بكلام مرضي فان تضمن المفعول لاجله بمعنى لام العاقبة لم يقل به احد ولا يساعده موارد الاستعمال يبقى ههنا بحث وهو ان مقتضى تطبيق الاية لنحو تعدت عن الرب جبنا كما قاله ذلك القائل هو ان يكون الخوف والطمع متقدمين في الوجود على الرؤية وليس كذلك بل هما انما يحصلان من الرؤية ويمكن ان يقال المراد بكل من الخوف والطمع على ما قاله ما هو من الملكات النفسانية كالجبن في المثال المذكور ويتجه تعليل الرؤية الحاصلة من الاراءة بهما بمعنى ان الرؤية التي تقع بارادة الله تعالى انما كانت لما فيهم من الخوف والطمع اذ لم يكن في جبلتهم ذلك لما كان لتلك الرؤية فايدة فليتدبر

من تعليقات المولى الفاضل عزمي زاده عليه الرحمة

قائله ابو السعود افندي

قائله ابن كمال باشا

قائله سنان چلبي

واذ ابتلى ابرهيم ربه اوثر ذكر الرب ههنا على سائر اسمائه الحسنى مع كثرتها اذ الرب على ما صرحوا به في الاصل هو التربية والتربية عبارة عن تبليغ الشيء الى كماله شيئا فشيئا واطلاقه على الله تعالى اما من قبيل اطلاق العدل في رجل عدل او هو نعت وبالجملة ففي ذكره تنبيه على ان الاتمام من ابرهيم عليه السلام انما هو باعانته تعالى وتوفيقه وحوله وقوته والفاء في فاتمهن اذن اصاب محزه وطبق مفصله اي واذ اقدر الله تعالى على تلك الكلمات واعانه على القيام بحقوقها فقام بحقوقها قرئ ابتلى خبره يعني ان الابتلاء في اصل اللغة معناه التجربة والامتحان في الصحاح بلوته بلوا جربته واختبرته وبلاه الله بلاء وابلاه الله ابلاء حسنا وابتلاه اختبره والتبالي الاختبار والبلاء الاختبار ويكون بالخير والشر يقول ابلاه الله بلاء حسنا وبليته معروفا قال زهير فابلاهما خير البلاء الذي يبلو اي خير الصنيع الذي يختبر به عباده انتهى وبالجملة فكلام المص صريح في ان الابتلاء والاختبار مترادفان وكذا كلام الصحاح وجمهور كتب اللغة صريح في ذلك ومنهم من ينكر ذلك ويقول الابتلاء في الاصل التكليف بالامر الشاق من البلاء لكنه لما استلزم الاختبار بالنسبة الى من يجهل العواقب ظن ترادفهما الكلام فان اراد بالتكليف بالامر الشاق الايقاع في الكلفة والشدة كما في قولهم ان العبد قد يصل في الطاعة الى مرتبة يسقط عنه التكليف اي يسقط عنه كلفة التكليف ويتبدل مشقة الطاعة وحرارتها بالحلاوة ويحصل له انبساط ولذة وحلاوة فمسلم وان اراد به الايجاب الشرعي والافتراض بحيث يكون تركه معصية فممنوع لانه يخالف كتب اللغة ولانه منقوض بقوله عليه السلام اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل واختبار الله تعالى عبده مجاز عن تمكينه ظاهره انه ذكر الابتلاء واريد به التمكين والاقدار وان معنى الاية واذ اقدر الله تعالى ابرهيم صلوات الله على نبينا وعليه على الكلمات ومكنه منها الا انه توهم هذا المعنى من كلامه ربما بالنظر في تقريراته في ساير المواضع حيث صرح بان هذه استعارة شبهت بحالة الشبهة فعل العباد بحال من يمتحن ويجرب وحاصله ما صرح به المص فيما سبق في لعل انه شبه بناء الامر على الاختبار بالاختبار وههنا وجوه اخر غير ما ذكره المص الاول ان الابتلاء والاختبار يعني التكليف اي كلفه الله تعالى بكلمات الثاني ان الابتلاء بمعنى ظهور الحال يعني انه مجاز اطلاق الفعل على ما هو الغاية منه لان كلا من الابتلاء والاختبار يتضمن امرين تعرف ما يجهل من حاله وظهور جودته ورداءته فقوله واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات معناه اذ اظهر حاله وكشف جودته بسبب تلك الكلمات هذا كلامهم والاظهر عندي ان يقال الابتلاء والاختبار يتضمن امرين الظهور والاظهار اما الظهور فمعناه ظهور حال الممتحن عند الممتحن والمكث فيما عنده بمعنى انه يحصل علمه بحاله جودة ورداءة واما الاظهار فمعناه ان الممتحن بعد الابتلاء والتجربة وحصول علمه بحاله يظهر حاله على الغير وهذا معنى قوله تعالى واستازر اليوم ايها المجرمون فالابتلاء والبلاء في كل موضع نسب الى الله تعالى فالمراد به المعنى الثاني اعني كشف حاله على الغير اما في الدنيا واما في الاخرى ولو سلم ان المراد المعنى الاول فهذا ايضا صحيح لان المقصود منه الانتقال الى المعنى الاخر وهو الاظهار والكشف كما ان المراد من كثرة الرماد في قولهم كثير الرماد الانتقال الى معنى اخر وكما ان المراد من بسط اليد الجود في قوله تعالى بل يداه مبسوطتان الثالث ان الابتلاء مجاز مرسل عن الاقدار والتمكين اذ الاختبار يعني اختبار الله تعالى يستلزم اقداره العبد على الفعل والترك جميعا ما يريد الله وما يشتهيه العبد مبني على اصل المعتزلة من ان الارادة لا يستلزم وقوع المراد وعند اهل السنة والجماعة الامر ما يرتضيه الرب وما يشتهيه العبد وقوله ما يكون منه كلمة ما استفهامية وفي الامتحان معنى العلم كانه يقول كانه يعلم اي شيء يصدر منه حتى يجازيه على ذلك وشمل هذا لم يسم تعليقا ام لا كلام المص فيه مضطرب فتارة يجعله تعليقا كما في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا في سورة هود انما جاز تعليق فعل البلوى لما فيه من معنى العلم لانه طريق اليه فهو ملابس له كما تقول انظر اليهم ايهم احسن وجها واستمع ايهم احسن صوتا لان النظر والاستماع من طرق العلم وتارة لا يجعله تعليقا كما قال في سورة الملك ولا يسمى هذا تعليقا وانما التعليق ان يوقع بعده ما يسد مسد مفعوليه جميعا كقوله علمت ايهما عمرو فاما اذا مضى احد منصوبيه فلا وقد ذكرنا في شرح لباب الاعراب جميع ما يتعلق بهذا الباب والمعنى انه دعاه بكلمات اي بمثل رب كيف تحيي الموتى واجعل هذا البلد امنا وقوله فعل الخير تنبيه على ان الابتلاء والاختبار في هذه القراءة ايضا مجاز فان قيل حمل الابتلاء مجازا في القراءة الاولى ضروري لتنزهه تعالى عنه حقيقة فاما في هذه القراءة فلا حاجة الى التجوز اذ الابتلاء يصح اعتباره في حق العباد بطريق الحقيقة فاي حاجة الى اعتبار التجوز ههنا قلنا نعم الا انه لما كان مراد ابرهيم تحصيل مطلوبه من الله تعالى ولم يكن قصده التجربة والامتحان لربه تعالى

وبهذا ظاهر يشهد له الذوق السليم ولا ينبئك مثل عليم وجب صرفه عن الحقيقة الى المجاز نظرا الى حال المراد وقد يجاب بان الابتلاء وان صح من العبد الا انه لا يصح او لا يحسن تعليقه بالرب فتلبس الضمير بالفاعل اي جعل الفاعل ضميرا وجعل الضمير متصلا بالفاعل ومعنى التلبس جعله متصلا به متعلقا به وحاصل السؤال ان الفاعل متقدم على المفعول رتبة والمفعول متاخر عنه معنى ففيه اضمار قبل الذكر وحاصل الجواب مع طوله ان الشرط احد التقدمين اللفظي والمعنوي فايهما يوجد يندفع الاحتمال قبل الذكر والتقدم اللفظي موجود ههنا فلا اشكال والمص وان كان اعلى شانا من ان يطول في مثل هذه المسائل الواضحة الا انه كان بصدد تدوين المسائل النحوية وقد كانت هذه المسائل في زمانه خفية غير مدونة وغير معلومة لاحد وانما صارت مدونة بتدوينه ووضحت بتوضيحه فليس هذا من قبيل تطويل الواضحات وتوضيحها فلا يرد عليه ان مثله ليس مما يسال فليتدبر وبعضه اي يقوى تفسير الامام بالاعطاء تفسير مقابل هذه الكلمات بسؤالات صدرت عن ابرهيم عليه السلام اي اذ ابتلى ابرهيم ربه بكلماته المطلوبة اتم الله تلك الكلمات واعطاه اياها بل تنقيص منها فضيره بعضه لكون الامام بمعنى الاعطاء وقد يحمل رجاءا الى كون المشتكي منه والمال ولعله ههنا زيادة تحقيق سيجيء في تفسير الكلمات اما المضمر جوزه في عامل اذ ههنا امور ثلثة الاول اذكر الثاني كان كيت وكيت الثالث قال فالعامل على الاولين محذوف معلوم بالقرينة المقام وعلى الثالث مذكور وينبغي ان يعلم ان اذ في ظرفيته وهذا هو الغالب الشايع وقد يجيء اسما بمعنى الوقت وقد يجيء تعليلية بمعنى اللام نحو ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم فلفظ اذ ظرفية على الوجه الثالث واما على الاول فيحتمل ان يكون اسما بمعنى الوقت اي واذكر وقت ابتلائه ويحتمل ان يكون ظرفا لمحذوف هو في موقع المفعول اي واذكر ما وقع وقت ابتلائه وجعل اذكر عاملا في اذ على هذا الوجه تسامح وههنا وجه آخر لم يذكره المص وهو ان اذ على الوجه الثالث يحتمل ان يكون تعليلية اي لانه ابتلاه وقام به كذلك قال ان كذا واما اذا جعل اذ معمولا لاذكر فيحتمل ان يكون هذا الكلام من قبيل عطف القصة على القصة وهو الظاهر ههنا وذهب بعضهم الى انه عطف على اذكروا في قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا ويرد عليه انهم قد صرحوا بان عطف ادخل طبق على مثله لما تقرع بحرف النداء مستقبح جدا فلا يقال يا زيد قم واقعد عمرو واذكر خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم او لكل احد واذكروا خطاب لبني اسرائيل ويمكن دفعه بان القبح انما هو اذا لم يكن هناك قرينة واضحة مشعرة بذلك واما اذا كان هناك قرينة فلا كيف وفي التنزيل يوسف اعرض عن هذا واستغفري لذنبك وقد حققنا هذا الكلام في حواشي المطول فليرجع اليه ويجوز ان يكون بيانا لقوله ابتلى اي على الوجه الاول من وجهي عامل اذ يعني ان الملحوظ على تقدير اضمار عامل اذ اما الاستيناف فيه في قال او البيانية والتفسير وهذا المعنى مرتبط جدا والتقابل واضح واما جعله بيانا على الوجه الثالث اعني جعل عامل اذ قال فلا يصح التقابل لان اعتبار التفسير والبيان وان صح على نمط قولهم اعطاه حين اكرمه بجعل الاعطاء بيانا للاكرام الا انه يلزم ان يكون المعنى اعني معنى كلام الله اذا جعل عامل اذ قال فهذه الجملة اما معطوفة على ما قبلها واما بيان وتفسير وهذا المعنى ركيك لان البيان لا ينافي العطف ولا يقابله بل ليس العامل على تقدير البيان ايضا موقع سوى العطف فلا معنى لجعله مقابلا له فافهم فيراد بالكلمات آه يعني اذا جعل قال بيانا لابتلى كانت الكلمات عبارة عن الامور الاربعة اعني الامامة وما يتلوها ومعنى الابتلاء بهذه الكلمات تكليفه بها والزامه اياها ولا يخفى ان التكليف انما يظهر اذا كان ابرهيم عليه السلام مامورا بذلك وهذا المعنى واضح في جميع الامور الاربعة ذهني او امرا ظاهر الحظ طهرا بيتي للطائفين والتسليم واما معنى وحقيقة لا صورة نحو واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل اذ المعنى قلنا لهما ارفعا فرفعا ونحو قال اني جاعلك للناس اماما اذ المعنى افعل ما هو من لوازم الامامة لاني جعلتك اماما او قال اني جعلتك اماما فافعل ما هو من لوازم الامامة ولما كان هذا القول في قوة الامر بهذا الطريق صح جعل قال بيانا لابتلى تجوزا اعتمادا على وضوح المقصود لقيام القرينة ولهذا الظاهر ان المراد بالكلمات هذه الامور الاربعة اعني الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده والاسلام وان معنى الابتلاء بها الامر بها وايجابها عليه وهذا المعنى واضح يفهمه البليغ من نظم التنزيل بحيث لا مجال للريبة والشك اصلا لان الامور الاربعة واقعة في حيز قال كما يفهمه بعض المحققين حتى يرد عليه ان دخولها في حيز قال محل خفاء والخفي تمت الرسالة نقلت من خط العالم الفاضل المولى المرحوم سعدي افندي

(في الهامش: ... حرر ...)

قال الشارح عليه توكلت واليه متاب لا يذهب عليك ان متاب مقروء بالباء لا غير اكتفاء بغير ياء الاضافة فالظاهر ان يكون بزيادة مرجعكم لحمل الكلام على حذف المعطوف مع العاطف لاستدعاء المقام ذلك وهو محل توقف وما قيل ومتاب على هذا مبتدأ نكرة خصص بتقديم الخبر على خلاف ما في الكشاف انتهى لا يظهر له وجه صحة والذي يظهر انه يكون محمولا على السهو بظن ان الواو على الرفع وهو خلاف الواقع ثم ان عبارة الكشاف فينبني على مصابرتكم ومجاهدتكم انتهى وليس فيها دلالة على خلاف ما ذكر كما ادعاه ذلك القائل وكذا ما قيل من يريد ان المضاف اليه محذوف والاصل متابها وقوله مرجعي ومرجعكم تفصيل له اذ لم يقرأ بغير الكسر والكسر مخصوص بصورة وحدة المتكلم لكونه بدلا عن الياء ولا ياتي منه المذكور فليتدبر

(في الهامش: من تعليقات المولى ... رحمه الله)

(في الهامش: قاله سعدي افندي)

(في الهامش: قاله سنان افندي)

سورة ابرهيم

بسم الله الرحمن الرحيم

(في الهامش: ... البيان)

قال القاضي في تفسير قوله تعالى فهل انتم مغنون عنا من عذاب الله من شيء ويجوز ان يكونا للتبعيض اي بعض شيء وهو بعض عذاب الله الضمير عائد الى شيء فيوافق ما في الكشاف وقيل الضمير للبعض ولا شيء حتى يكون المعنى بعض شيء هو اي ذلك الشيء بعض عذاب الله كما قال جار الله اذ لا معنى لقوله فهل انتم مغنون عنا بعض من عذاب الله وعلى هذا الوجه يكون من عذاب الله حالا اما سد مسده من شيء من غير خلل في المعنى بخلافه على الوجه الاول انتهى وفيه بحث اما اولا فتحقيقه ان لفظ شيء يدل بتنكيره على معنى القلة فاذا جعل بعض عذاب الله حالا عنه يظهر كون ذلك الشيء القليل عبارة عن بعض عذاب الله كما ان الحال مبين له فاذا اضيف اليه البعض يكون المعنى بعض عذاب الله وكما انفهم منه كون بعض عذاب الله بيانا للشيء منكرا كون ذلك البعض قليلا ينفهم كون البعض المضاف الى ذلك البعض اقل منه فيؤول معنى قوله بعض بعض عذاب الله الى ذلك اقل قليل عذاب الله والمراد به المبالغة في نفي الاغناء على ما يقتضيه المقام واما ثانيا فلان المحذور الذي تفطن ذلك القائل لوروده على الاحتمال الاول حيث قال اذ لا معنى في اضافة بعض الى شيء منكر ثم بيان ذلك البعض بانه عذاب الله واراد بعينه ههنا فان قول المص والاعراب ما سبق يقتضي كون قوله تعالى من عذاب الله حالا على هذا الوجه ايضا والحال مطلقا بيان في الحال كما يرشدك اليه قول المص هو بعض عذاب الله على كلا التقديرين واما ثالثا فلان كون البعض حينئذ وقع من افراد ما اضيف اليه او اجزائه امر مقرر وانما المحتاج الى البيان هو ما وقع مضافا اليه له فيكون اخذ البعضية في البيان زيادة على قدر الحاجة ولعل هذا هو الحامل لصاحب الكشاف على اختيار ما اختاره وقد ذهب ذلك عن ذلك القائل بل عن جميع الناظرين في المقام قوله والاعراب ما سبق يعني ان من الاولى واقعة موقع الحال والثانية موقع المفعول كما في الوجه الاول فلا يرد عليه ما قيل انه يكون بدل عام من خاص وهذا لا يقال لان بعضية الشيء مطلقة فلا يكون لها البعض قوله فهل انتم مغنون بعض العذاب بعض الاغناء ولا يذهب عليك ان دفع بعض العذاب قد يكون بالكلية وقد يكون في الجملة بان يخفف مثلا والمراد نفي قدرتهم على دفع بعض العذاب ببعض الدفع فضلا عن دفع جميع العذاب او دفع ...

(في الهامش: قائله سنان افندي)

(في الهامش: اي سواء كانت من بيانية او لا ...)

(في الهامش: قائله ابو حيان)

مثلا بل نوع الكلي ليكون الكلام من باب تقييد المقيد بان يجعل تعلق الظرف الثاني للفعل بعد ملاحظة تعلق الظرف الاول
وتعلق الفعل به على نمط قولك اكلت من بستانك من العنب كما ذهب اليه صاحب الكشاف في تصحيح تعلق الجارين
في قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا فلا يرد عليه ما قيل انه يلزم ح ان يتعلق ظرفان من جنس واحد دون عطف
بينهما يصحح النسبة انتهى وكان لبعض الناظرين في هذا المقام زعم ذلك الايراد مائلا حيث اخرج كلام المحقق عن ظاهره
وحمله على وجه آخر ذكره بعض المفسرين فقال عند قوله بعض الاغنيا وقيل زايدة في الاثبات والاصل اغنيا شيئا
فحذف الموصوف واقيم الصفة مقامه والتبعيضية مستفادة من تنكير شيئا لا من من للتبعيض فانها مزيدة انتهى
وانت خبير بانه بعيد من سوق كلام المحقق بمراحل ثم ان هذا الكلام غير موجب لكونه استفهاما فيكون من فيه زايدة
على ما قيل موافق لقول الجمهور من انها تزاد في الكلام الموجب على ان الاستفهام ههنا انكاري واحكامه احكام النفي
على ما صرحوا به فقول ذلك القائل مزيدة في الاثبات ليس له وجه ظاهر فليتدبر

من تعليقات المولى الفاضل
عزمي زاده رحمه الله عليه
رحمة واسعة

قال المحشي وترى المجرمين يومئذ مقرنين في الاصفاد الصفد القيد وسمي العطاء لانه يرتبط بالمنعم عليه
وفرقوا بين فعليهما فقالوا صفده قيده واصفده اعطاه عكس وعد واوعد وفي ذلك نكتة انتهى اقول
وفي ذلك نكتة وهي ان الهمزة للسلب فاذا كان الصفد بمعنى القيد فالاصفاد ازالة القيد وهي اعطاء وكونه
عكس وعد واوعد ان الايعاد الذي هو ازالة الوعد وعيد فلا يكون اعطاء بل تهديدا وانتقاما

من الفوائد الحاشية
لابن صدر الدين عليه الرحمة

اما النكتة في الصفد والوعد حيث جعل القاضي رحمه الله وعد واوعد عكس صفد واصفد وهذا في غاية اللطف
وذلك ان الهمزة افعل للازالة فاذا دخلت في صفد فمعناه ازال صفده اي قيده فازالة القيد العطاء
وكذا اوعد يكون معناه ازال وعده وخوفه فافهم وانما قال وفي ذلك نكتة ولم يقل وفيه نكتة تفخيما
للنكتة لما فيها من اللطافة ما لا يخفى

لواحد من الفضلاء الكرام
عليه رحمة ربه العلام

واعلم ان الاخبار عن مغفرة بعض الذنوب ورد في القرآن في مواضع منها قوله تعالى يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم
ومنها قوله تعالى في سورة الاحقاف يا قومنا اجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ومنها
قوله تعالى في سورة نوح عم يا قوم اني لكم نذير مبين ان اعبدوا الله واتقوه واطيعون يغفر لكم من ذنوبكم
وما ورد في قوم نوح انما هو هذا واما ما ذكره في سورة الاحقاف فقد ورد في الجن وما ذكر في سورة
ابرهيم فقد ورد في قوم نوح عم وعاد وثمود على ما افصح عنه سباق القول المذكور واذا وقفت على هذا
فقد عرفت ان قول النحويين خطاب البعض لقوم نوح عم وخطاب الجميع لهذه الامة مما لا وجه له لان مبناه
على ان لا يكون خطاب البعض واردا لقوم آخر ولا الصحة لذلك المبني على ما وقفت عليه والعجب ان الامام
البيضاوي مع تصريحه في تفسير سورة ابرهيم وتفسير سورة الاحقاف بان المظالم لا يجبها الاسلام والمغفور به

والمغفور به انما هو ما بينه تعالى وبين عباده من الذنوب ولذلك جي باداة التبعيض كيف قال في تفسير
سورة نوح عليه السلام بعض ذنوبكم وهو ما سبق فان الاسلام يجبه فلا يؤاخذكم به في الآخرة حيث اخذ ما يجبه
الاسلام عاما لنوعي الذنوب فاضطر في توجيه التبعيضية الى ان اعتبره بالنسبة الى جميع ما كان قبل الاسلام
وبعده من جنس الذنوب وقيل جي بمن في خطاب الكفرة دون المؤمنين في جميع القرآن تفرقة بين الخطابين
وقال البيضاوي في تفسير سورة ابرهيم ولعل المعنى فيه ان المغفرة حيث جاءت في خطاب الكفار مرتبة
على الايمان وحيث جاءت في خطاب المؤمنين مشفوعة بالطاعة والتجنب عن المعاصي ونحو ذلك فيتناول
الخروج عن المظالم ولا يذهب عليك ان التفرقة المذكورة انما تتم ان لو لم يجئ الخطاب للكفرة على العموم وقد جاء
كذلك كما في سورة الانفال قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقال الكلبي كتب وحشي قاتل
حمزة رضي الله عنه واصحابه من مكة انا ندمنا وقد سمعناك تقرأ والذين لا يدعون مع الله الها آخر الآيات
وقد فعلنا كل ذلك فنزلت الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فبعث اليهم فقالوا لا نؤمن الا الا عمل
صالحا وفي رواية فقال الوحشي هذا شرط شديد لعلي لا اقدر عليه فنزلت ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء فقالوا نخاف ان لا نكون من اهل المشية فنزلت ان الله يغفر الذنوب جميعا
فاقبلوا مسلمين وقال الامام البيضاوي وتقييده بالتوبة خلاف الظاهر ويدل على اطلاقه فيما عدا الشرك
قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به والتعليل بقوله انه هو الغفور الرحيم على المبالغة

لمولانا ابن كمال باشا
رحمه الله عليهما
كما هو رضي في انشاء

سورة الحجر

بسم الله الرحمن الرحيم

وحفظناها من كل شيطان رجيم فلا يقدر ان يصعد اليها ويوسوس اهلها ويتصرف في امرها ويطلع
على احوالها الا من استرق السمع بدل من كل شيطان واستراق السمع اختلاسه سرا شبه به خطفتهم اليسيرة
من قطان السموات لما بينهم من المناسبة في الجوهر او بالاستدلال من اوضاع الكواكب وحركاتها وعن ابن عباس
انهم كانوا لا يحجبون عن السموات فلما ولد عيسى منعوا من ثلث سموات فلما ولد محمد منعوا من كلها بالشهب
ولا يقدح فيه تكونها قبل المولد لجواز ان يكون لها اسباب اخر وقيل الاستثناء منقطع اي ولكن من استرق
السمع فاتبعه فتبعه ولحقه شهاب مبين ظاهر للمبصرين

القاضي البيضاوي
رحمه الله العالي

اقول في تحقيق المقام على وجه النص والالزام يمكن ان يستشكل ههنا بان اتصال الاستثناء كيف يتصور
مع ان من شرط الاتصال دخول المستثنى في المستثنى منه باعتبار حكمه لولا الاستثناء وههنا المستثنى غير داخل
في المستثنى منه باعتبار حكمه وهو الحفظ للتنافي بين استراق السمع والحفظ ويمكن ان يدفع هذا الاشكال
بان يقال ان استراق السمع لكونه منافي الحفظ وفرع عدم الحفظ كالمخالف مع الحفظ فالتوصيف باستراق السمع
باعتبار حال الاخبار عنه ووقوع الحفظ الا باعتبار حال وقوع الحفظ فالذي لا باعتبار الحال ليس الا ذات الموصوف

وأما الوصف فانما جاء من قبل عدم الحفظ المستفاد من الاستثناء وذات الموصوف قد بهذا الطريق صح
التوصيف في حال الاخبار عن وقوع الحفظ ثم يكون المعنى وحفظناها من كل شيطان رجيم الا من طايفة
منهم فانهم استرقوا السمع بسبب عدم الحفظ من تلك الطايفة على انه كيف لا يكون المعنى هكذا ولو ابقى النظم الكريم
على ظاهره لا يستفيد عدم الحفظ من نفس من استرق السمع فما احتيج حينئذ في معرفة عدم الحفظ الى طريق
الاستثناء بل كانت المعرفة بهذا الطريق تحصيلا للحاصل ولا يخفى كما يتمشى الاشكال على هذا المعنى ويمكن
ان يدفع ايضا بان يقال المراد بمن استرق السمع من قصد استراق السمع ثم وجه الدفع ان قصد استراق السمع
يمكن ان يجتمع مع الحفظ وان لا يجتمع معه اما الاول فباعتبار تحقق القصد وعدم تحقق المقصود واما الثاني
فباعتبار تحقق القصد والمقصود فاستراق السمع بمعنى قصد استراق السمع متردد بين جهتين فبالنظر
الى احتمال جانب الجهة الاولى ان من استرق السمع داخل في المستثنى منه باعتبار حكم الحفظ فيستثنى ولعلك
تقول ما وجه تمريض البعض انقطاع الاستثناء فنقول وجهه ورود الاخبار الدالة على اخراج من استرق السمع
من حكم الحفظ وظهور كون الاستثناء في نظير هذه الآية في الصافات متصلا وظهور ان اثبات
وصف الاستراق يقتضي الاخراج ويتبادر الاتصال مع امكانه وكون الانقطاع مجازا والاصل الحمل على الحقيقة
ما لم يمنع عنها صارف وظهور كون اتبع بمعنى تبع ولحق مقتضيا لسبق وقوع الاستراق فان قلت
قال القطب الدين الاتصال يقتضي التجانس والانقطاع خلافه فبين الوجهين تناف فما وجه هذا القول
قلت وجهه ان اتبع تابع للاستراق لا محالة فلا حكم مستقلا له حتى يتصور باعتباره الانقطاع فلا تلتفت
لتحقق الاستثناء الى جانبه بل تلتفت لتحقيقه الى المتبوع فينظر الى انه هل هو مجانس للمستثنى منه في الحكم السابق
وهو الحفظ فيصير الاستثناء متصلا او غير مجانس له في الحكم السابق فيصير الاستثناء منقطعا لا محالة
لكن الاحتمالين معا للتنافي بهذا توضيح مرامه فعلى هذا لا يفيد ما قال الفاضل المحشي من ان اثبات حكم آخر
لبعض المستثنى منه لا باخراجه عن الحكم السابق انقطاع في الاستثناء وقوله والانقطاع على خلافه غير مسلم
على الاطلاق انتهى لان مدار كلام القطب العلامة على عدم الالتفات الى جانب التابع ومدار كلام
المحشي على الالتفات الى جانبه وعلى تقدير تسليم ان لاتبع حكما مستقلا يصح ان يكون مدارا لكون الاستثناء
منقطعا لا محيص عن الاشكال اذ يلزم ح ان يكون من استرق داخلا في الحكم السابق وهو الحفظ غير خارج عنه
وعلى تقدير كون الاستثناء متصلا يلزم ان يكون خارجا عنه وبين الخروج وعدم الخروج تناف ولقول
القطب العلامة ان من استرق مقيد بالاستراق ومن عداه ليس بمقيد به فاختلف الجهتان فحرى كون الاستثناء
منقطعا لا متصلا لان الاستثناء المتصل يقتضي التجانس وسيتضح هذا عند تفسير قوله تعالى انا ارسلنا الى قوم
مجرمين الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين وعلى كل تقدير لا مساس لكلام المحشي سعدي افندي ههنا هذا ما قال الفاضل
المحشي سنان افندي عند قول المص فلا يقدر ان يصعد اليها ويوسوس اهلها ويتصرف في امرها ويطلع على
على احوالها على تاويل حفظنا بمعنى النفي كما اشار اليه المص بقوله فلا يقدر الخ فيفسد المعنى للزوم ان لا يوسوسوا
اهلها ويتصرفوا في امرها فالوجه ان يجعل الاستثناء منقطعا كما نقله اخوانه انتهى واقول لما كان لا يقدر ان يصعد

ان يصعد اليها ويوسوس اهلها ويتصرف في امرها ويطلع على احوالها سلبا كليا فاخراج المستثنى من هذا الحكم الكلي
على ما هو قاعدة الاستثناء المتصل انما يقتضي الايجاب الجزئي لا الايجاب الكلي لان نقيض السالبة الكلية
الموجبة الجزئية لا الموجبة الكلية فليكن الاستثناء ناظرا الى عدم القدرة على الصعود وعدم القدرة على الاطلاع
فح لا يلزم ما ذكره وكما لا يلزم ان يوسوسوا اهلها ويتصرفوا في امرها كذلك لا يلزم ان يقدروا على الصعود
الكلي اليها على تقدير كون الخطفة بطريق الاخذ من الملائكة ولا يلزم ان يقدروا على الاطلاع الكلي على احوالها
على تقدير كون الخطفة بطريق الاستدلال من اوضاع الكواكب وحركاتها اذ كما يراعى السلب الكلي من جهة
الامور الاربعة المذكورة الظاهرة كذلك يراعى من جهة افراد الصعود وافراد الاطلاع وذلك لان ان يصعد
وان يطلع في تاويل المصدر ومدلول المصدر معنى جنسي وعدم القدرة على الجنس يقتضي عدم القدرة على كل فرد
من افراده فعدم القدرة على جنس الصعود وجنس الاطلاع يقتضي عدم القدرة على كل فرد من افراد الصعود
وافراد الاطلاع فاخراج من استرق من هذا الحكم الكلي انما يقتضي الايجاب الجزئي وهو الصعود في الجملة والاطلاع
في الجملة ويعلم من تقريرنا هذا ان الاستثناء على تقدير كون الخطفة بطريق الاخذ من الملائكة ناظر الى عدم القدرة
على الصعود اليها وعلى تقدير كون الخطفة بطريق الاستدلال من اوضاع الكواكب وحركاتها ناظر الى عدم القدرة
على الاطلاع على احوالها كما لا يخفى

من فوايد الاستاد الاعظم العلامة الاكرم الافخم
شيخ الاسلام الاعلم يحيى افندي المشتهر
بمنقاري زاده مد الله عمره ومجده

الحمد لله رب الملائكة والروح والصلوة على محمد مبدأ كل فتوح وعلى آله وصحبه وبعد سئل الامام حجة الاسلام
الامام الهمام ابو حامد محمد بن محمد الغزالي قدس الله روحه ونور ضريحه وجعل الجنة مأواه ومنزله
عن معنى قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وقيل ما التسوية وما النفخ وما الروح
فقال رحمه الله تعالى التسوية فعل في المحل القابل للروح وهو الطين في حق آدم والنطفة في حق اولاده بالتصفية
وتعديل المزاج فانه كما لا يقبل النار يابس محض كالتراب والحجر ولا رطب محض كالماء بل لا يتعلق الا بالمركب ولا كل مركب
فان الطين مركب ولا تشتعل فيه النار بل لا بد من تركيب خاص وذلك بان يتردد في اطوار الخلقة حتى يصير
نباتا لطيفا فتتشبث به النار وتشتعل فيه وكذلك بعد ان ينشئ الله خلقا بعد خلق في اطوار متعاقبة
حتى يصير نباتا فيأكله الآدمي فيصير دما تستخرج منه القوة المميزة المركبة في حيوان صفوة الذي هو اقرب الى الاعتدال
فيصير نطفة فيقبلها الرحم ويمتزج بها مني المرأة فتزداد بها اعتدالا ثم ينضجها الرحم بحرارته فتزداد تناسبا
حتى ينتهي في الصفاء والاعتدال واستواء نسبة الاجزاء الى الغاية فيستعد لقبول الروح وامساكها كالفتيلة
التي تستعد عند شرب الدهن لقبول النار وامساكها فالنطفة عند تمام الاستواء والصفاء تستحق باستعدادها
روحا يدبرها وتتصرف فيها فيفيض الله الروح من جود الجواد الحق الوهاب لكل مستحق ما يستحقه ولكل مستعد
ما يستعده ويقبله على قدر قبوله واحتماله من غير منع ولا بخل فالتسوية عبارة عن هذه الافعال المرددة لاصل
النطفة في الاطوار السالكة بها الى صفة الاستواء والاعتدال فصل واما النفخ فهو عبارة عما اشتعل نور الروح

في فتيلة النطفة وللنفخ صورة ونتيجة اما صورته فهو اخراج الهواء من جوف النافخ الى جوف المنفوخ فيه حتى يشتعل
الحطب القابل للنار فالنفخ سبب الاشتعال وصورة النفخ الذي هو سبب في حق الله تعالى محال والمسبب غير محال
وقد يكنى بالسبب عن الفعل المستفاد الذي يحصل من السبب على سبيل المجاز وان لم يكن الفعل المستفاد له على صورة
الفعل المستفاد منه كقوله تعالى غضب الله عليهم وقوله فانتقمنا منهم والغضب عبارة عن نوع تغير في الغضبان
يتأذى به ونتيجته اهلاك المغضوب عليه وايلامه فعبر عن نتيجة الغضب بالغضب وعن نتيجة الانتقام بالانتقام
وكذلك عبر عما نتيجته النفخ بالنفخ وان لم يكن على صورة النفخ فقيل له فما السبب الذي اشتعل به نور الروح
في فتيلة النطفة فقال هو صفة في الفعل وصفة في الفاعل فالجود الالهي الذي هو ينبوع الوجود هو فياض بذاته
على كل ما له قبول الوجود ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة ومثاله فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة عند
ارتفاع الحجاب بينهما والقابل للاستنارة هو المتلونات دون الهواء الذي لا لون له واما صفة القابل
فالاستواء والاعتدال الحاصل من التسوية كما قال تعالى فاذا سويته ومثال صفة القابل صقالة الحديد فان المرآة
التي ستر الصداء وجهها لا تقبل الصورة وان كانت الصورة محاذية لها فاذا الصيقل بصقلها فكلما
حصلت الصقالة حصلت له الصورة من ذي الصورة المحاذية فكذلك اذا حصل الاستواء في النطفة
حدثت فيها الروح من خالق الروح من غير تغير في الخالق بل انما حدثت الروح الآن لا قبله لتهيؤ المحل بحصول الاستواء
الآن لا قبل كما ان الصورة فاضت من ذي الصورة على المرآة في حكم الوهم من غير توهم تغير حدث في الصورة
وانما لم يكن ذلك قبل لا لان الصورة لم تكن متهيأة لان تنطبع في المرآة بل لان المرآة لم تكن صقيلة قابلة
فقيل له ما الفيض فقال لا ينبغي ان تفهم من الفيض ما تفهم من فيضان الماء من الاناء على اليد مثلا فان ذلك
عبارة عن انفصال جزء من الماء من الاناء واتصاله باليد بل تفهم منه ما تفهم من فيضان نور الشمس على الحائط ولقد غلط
قوم في نور الشمس ايضا فظنوا انه ينفصل من جرم الشمس شعاع ويتصل بالحائط وينبسط عليه وذلك خطأ بل نور
الشمس سبب لحدوث شيء يناسبه في النورية وان كانت اضعف منه في الحائط المتلون وفيضان
الصورة على المرآة من ذي الصورة لا بمعنى انفصال جزء من صورة الانسان واتصاله بالمرآة بل على معنى
ان صورة الانسان مثلا سبب لحدوث صورة تماثلها في المرآة القابلة لمحاكاة الصورة وليس فيها
انفصال واتصال الا السببية المجردة فكذلك الجود الالهي سبب لحدوث انوار الوجود في كل ماهية قابلة
للوجود فيعبر عنه بالفيض فصل فقيل له فقد ذكرت التسوية والنفخ فما الروح وما حقيقته وهل هو حال
في البدن حلول الماء في الاناء او حلول العرض في الجوهر ام هو جوهر قائم بنفسه فمتحيز هو او غير متحيز فاين
مكانه القلب او الدماغ او غيرهما وان لم يكن متحيزا فكيف يكون جوهرا غير متحيز فقال رضي الله تعالى عنه
هذا سؤال عن الروح الذي لم يؤذن لرسول الله صلى الله عليه وسلم في كشفه لمن ليس اهلا فان كنت من اهله
فاستمع واعلم ان الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في الاناء ولا هو عرض يحل القلب والدماغ
حلول السواد في الاسود والعلم في العالم بل هو جوهر وليس بعرض لانه يعرف نفسه وخالقه ويدرك
المعقولات والعرض لا يتصف بهذه الصفات ولا هو جسم لان الجسم قابل للقسمة والروح لا ينقسم لانه لو انقسم

لانه لو انقسم لجاز ان يكون في جزء منه علم بالشيء وفي جزء منه جهل بذلك الشيء بعينه فيكون في حالة واحدة عالما بالشيء جاهلا به
وهذا تناقض فان العلم والجهل بشيء واحد في حق شخص واحد محال وفي شخصين غير محال فنقول على انه واحد لا ينقسم وهو باتفاق
العقلاء انه جزء لا يتجزى اي شيء لا ينقسم اذ لفظ الجزء غير لائق به لان الجزء اضافة الى كل ولا كل هاهنا ولا جزء الا ان يريد
به ما يريد القائل بقوله الواحد جزء من العشرة واذا اخذت جميع الموجودات او جميع ما به قوام الانسان
في كونه انسانا كان الروح واحدا من جملتها فاذا فهمت انه شيء لا ينقسم فلا يخلو اما ان يكون متحيزا او غير متحيز وبطل
ان يكون متحيزا اذ كل متحيز ينقسم وانقسام الجزء الذي لا يتجزى باطل بادلة عقلية وهندسية اقربها انه لو فرض
جوهر بين جوهرين لكان كل واحد من الطرفين يلقى من الوسط غير ما يلقى الاخر فيجوز ان يقوم بالوجه الذي تلقاه هذا
الطرف علم وبالوجه الاخر جهل فيكون عالما جاهلا في حالة واحدة وكيف لا ولو فرض بسيط مسطح من اجزاء
لا تتجزى لكان الوجه الذي يحاذينا وراءه غير الوجه الذي لا نراه وان الواحد لا يكون جزئيا وغير جزئي في حالة واحدة
ولكان الشمس اذا حاذت احد وجهيه استنار به ذلك الوجه دون الاخر فاذا ثبت انه لا ينقسم ولا يتجزى
ولا يتحيز ثبت انه قائم بنفسه وانه لا يتحيز اصلا فصل فقيل له فما حقيقة هذه الحقيقة وما صفة هذا الجوهر
وما وجه تعلقه بالبدن اهو داخل فيه او خارج عنه متصل به او منفصل عنه فقال لا هو داخل فيه ولا خارج عنه ولا متصل
ولا منفصل لان مصحح الاتصال والانفصال الجسمية وقد انتفت عنه فانفك عن الضدين كما ان الجماد لا هو عالم ولا هو جاهل
لان مصحح العلم والجهل الحياة فاذا انتفت انتفى الضدان فقيل له هل هو في جهة فقال هو منزه عن الحلول في المحال والاتصال
بالجسم والاختصاص بالجهات فان ذلك كله من صفات الاجسام واعراضها التي هي عرض في جسم بل هو مقدس عن هذه
العوارض فصل فقيل له فلم منع الرسول عن افشاء هذا السر وكشف حقيقة الروح فقال رضي الله عنه لان الافهام
لا تحتمله اذ الناس قسمان عوام وخواص اما من غلب على طبعه العامية فلا يقبل هذا ولا يصدق به في صفة الله تعالى فكيف
يصدق به في حق الروح الانساني ولذلك انكرت ذلك الكرامية والحنابلة ومن كانت العامية غالبة عليه
وجعلوا الاله جسما اذ لم يعقلوا موجودا الا جسما مشارا اليه ومن ترقى عن العامية نفى الجسمية ولم يطق ان ينفي
عوارض الجسمية فاثبت الجهة ومن ترقى عن هذا الاشعرية والمعتزلة فقال رضي الله عنه لانهم احالوا ان يكون هذه الصفة
لغير الله تعالى فاذا ذكرت هذا معهم كفروك فقالوا انك تصف نفسك بما هو من صفات الله تعالى على الخصوص
فانك تدعي الالهية لنفسك فقيل له فلم احالوا ان تكون هذه الصفة لله سبحانه ولغيره فقال رضي الله عنه لانهم قالوا
كما يستحيل في ذوات المكان ان يجتمع اثنان في مكان واحد يستحيل ان يجتمع اثنان لا في مكان لانه انما استحال
اجتماع جسمين في مكان واحد لانه لو اجتمعا لم يتميز احدهما عن الاخر فكذلك لو وجد اثنان كل واحد منهما ليس
في مكان لم يحصل التميز والفرق بينهما ولذا قالوا لا يجتمع سوادان في محل واحد حتى قيل المثلان كالضدان فقيل له
فهذا اشكال قوي فما جوابه فقال رضي الله عنه جوابه انهم اخطأوا حيث ظنوا ان التميز لا يحصل الا بالمكان بل يحصل
التميز بثلاثة امور احدها بالمكان كجسمين في مكانين والثاني بالزمان كسوادين في جوهر واحد في زمانين والثالث
بالحد والحقيقة كالاعراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة في جسم واحد فان المحل لها
واحد والزمان واحد ولكن هذه المختلفة الذوات بحدودها وحقائقها فيتميز الطعم عن اللون بذاته

لا بمكان وزمان وفيه تمييز العلم عن الارادة والقدرة بذاته وان كان للجميع كشيء واحد فاذا تصور اعراض
مختلفة الحقائق في محل واحد كشيء واحد فبان يتصور اشياء مختلفة الحقائق بذواتها في غير مكان اولى فقيل له
ههنا دليل آخر على احالة ما ذكرتموه اظهر من طلب التفرقة وهو ان هذا تشبيه واثبات لاخص صفات الله
في حق الروح فقال قدس سره العزيز فان قولنا الانسان حي عالم سميع بصير قادر متكلم والله تعالى كذلك
ليس فيه تشبيه لانه ليس ذلك اخص وصف الاله فكذلك البراءة عن المكان والجهة ليس اخص وصف الله
بل اخص وصفه انه قيوم اي قائم بذاته وكل ما سواه قائم به وانه موجود بذاته وكل ما سواه لا بذاته بل
ليس للاشياء من ذواتها الا العدم وانما لها الوجود المحض من غيرها على سبيل العارية والوجود لله تعالى ذاتي
ليس المستعار وهذه الحقيقة اي القيومية ليست الا لله تعالى **فصل** قيل له قد ذكرت معنى التسوية والنفخ
والروح ولم تذكر معنى النسبة في الروح وانه لم قال من روحي وانه لم نسبه فان كان لا وجود الا به
فوجود جميع الاشياء كذلك وقد نسب البشر الى الطين فقال الله تعالى اني خالق بشرا من طين ثم قال
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فان كان معناه انه جزء من الله تعالى فاض على الطالب كما يفيض المعطي المال
على السائل فنقول افضت عليه من مالي فهذه تجزئة لذات الله تعالى وقد ابطلتم هذا وذكرتم ان افاضته ليس
بمعنى انفصال جزء فقال رضي الله عنه هذا القول لو نطقت به الشمس وقالت افضت على الارض من نوري
فيكون صدقا ويكون معنى النسبة ان النور الحاصل من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه وان كان في غاية الضعف
بالاضافة اليه وقد عرفت ان الروح منزه عن الجهة والمكان وفي قوته العلم بجميع الاشياء والاطلاع عليها
فهذه مضاهاة ومناسبة فلذلك خص بالاضافة وهذه المضاهاة ليست للجسمانيات اصلا **فصل**
فقيل له فما معنى قوله تعالى قل الروح من امر ربي وما معنى عالم الخلق وعالم الامر فقال رضي الله عنه كل ما يقع مساحة
ومقدار وهي الاجسام وعوارضها يقال انه من عالم الخلق والخلق ههنا بمعنى التقدير لا بمعنى الايجاد والاحداث
يقال خلق الشيء اي قدره قال الشاعر. ولبعض القوم يخلق ثم لا يفري. وما لا كمية له ولا تقدير يقال انه رباني
وذلك للمضاهاة التي ذكرناها وكل ما كان من هذا الجنس من ارواح البشر وارواح الملائكة يقال انه من عالم الامر
فعالم الامر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهة والمكان والحيز وهي لا يدخل تحت المساحة
والتقدير لانتفاء الكمية عنها ولا تتوهم من هذا ان الروح قديم بل هو مخلوق ومن توهم ذلك غير ذلك فهو جاهل
بل قد نقول انه غير مخلوق اي غير مقدر بكم ولا مساحة اذ لا ينقسم ولا يتحيز او نقول انه مخلوق بمعنى انه حادث
وليس بقديم وبرهان حدوثه طويل ومقدماته كثيرة لكن الحق ان الارواح البشرية حدثت عند استعداد
النطفة للقبول كما حدثت الصورة في المرآة بحدوث الصقالة وان كان ذو الصورة سابق الوجود
على الصيقل وايجاز هذا البرهان ان الارواح لو كانت موجودة قبل الابدان لكانت اما كثيرة واما واحدة
وباطل وانما استحال وحدتها لانها بعد التعلق بالابدان بقيت على وحدتها او كثرتها فمحال وجودها وانما استحال
وحدتها بعد التعلق بالابدان لعلمنا ضرورة بان ما يعلمه زيد يجوز ان يجهله عمرو ولو كان الجوهر العاقل منهما
واحدا لاستحال اجتماع المتضادين فيهما كما يستحيل في زيد وحده ونعني بالجوهر العاقل الروح ومحال كثرتها

كثرتها لان الواحد انما يستحيل ان يستثنى وان ينقسم اذا كان ذا مقدار كالاجسام والجسم ينقسم فانه ذو مقدار
فله بعض يتبعض اما ما لا بعض له ولا مقدار فكيف ينقسم واما تقدير كثرتها قبل التعلق بالبدن فمحال لانها لا تخلو اما ان تكون
متماثلة او مختلفة وكل ذلك محال وانما استحال التماثل لان وجود المثلين محال في الاصل ولهذا يستحيل وجود سوادين
في محل واحد وجسمين في مكان واحد لان الاثنينية تستدعي مغايرة ولا مغايرة بينهما وسوادان في محلين
جائز لان هذا يفارق ذلك في المحل اذ يختص احدهما بمحل لا يختص به الآخر وكذلك يجوز في محل واحد في زمانين اذ كل واحد
وصف ليس للآخر وهو الاقتران بهذا الآن الخاص فليس في الوجود مثلان مطلقا بل بالاضافة كقولنا زيد وعمرو في الانسانية
والجسمية وسواد الحبر والغراب مثلان في السوادية ومحال تغايرهما لان التغاير على ان احدهما يغاير الآخر باختلاف النوع
والحقيقة كتغاير الماء والنار والسواد والبياض او بالعوارض التي لا تدخل في الماهية كتغاير الماء الحار والماء البارد
فان كان تغاير الارواح البشرية بالنوع والماهية فمحال لان الارواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة وهي نوع واحد
وان كانت مغايرة بالعوارض فمحال لان الحقيقة الواحدة انما تتغاير عوارضها اذا كانت متعلقة بالاجسام منسوبة
اليها بنوع ما اذ الاختلاف في اجزاء الاجسام ضرورة ولو في القرب من السماء والبعد منها مثلا فاذا لم يكن كذلك
كان الاختلاف محالا وهذا مما يحتاج تحقيقه الى مزيد تقرير لكن هذا القدر تنبيه عليه **فقيل له** كيف يجوز حال الارواح
بعد مفارقة الاجساد ولا تعلق لها بالاجساد فكيف تغايرت وتكاثرت فقال رضي الله عنه لانها اكتسبت بعد التعلق
بالابدان اوصافا مختلفة من العلم والجهل والصفاء والكدورة وحسن الاخلاق وقبحها فيحصل منها مغايرة تعقل
كثرتها بخلاف ما قبل الاجساد فانه لا سبب لتغايرها **فصل** فقيل له فما قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته
فقال رضي الله عنه الصورة اسم مشترك قد يطلق على ترتب الاشكال ووضع بعضها من بعض واختلاف تركيبها وهي
الصورة المحسوسة وقد يطلق على ترتب المعاني التي ليست بمحسوسة فللمعاني ايضا ترتب وتركب وتناسب
ويسمى ذلك صورة فيقال صورة المسألة كذا وصورة الواقعة كذا وصورة العلوم الحسابية كذا والعقلية كذا والمراد
بالتسمية في هذه الصورة هي الصورة المعنوية والاشارة به الى المضاهاة التي ذكرناها وترجع الى الذات والصفات
والافعال وحقيقة ذات الروح انه قائم بنفسه ليس بعرض ولا جسم ولا هو متحيز ولا يحل المكان والجهة ولا هو متصل
بالبدن والعالم ولا هو منفصل ولا هو داخل في اجسام العالم والبدن ولا خارج وهذه كلها صفات ذات الله تعالى
واما صفاته فقد خلق حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما والله تعالى كذلك واما الافعال فمبدأ فعل الآدمي
يظهر اثرها اولا في القلب فيسري منه اثر بواسطة الروح الحيواني الذي هو بخار لطيف في تجويف القلب فتصاعد
الى الدماغ ثم يسري منه اثر الى الاعصاب الناشئة من الدماغ ومن الاعصاب الى الاوتار والرباطات المتعلقة
بالعضو فتنجذب الاوتار فتتحرك بها الاصابع فتتحرك بالاصابع القلم وبالقلم المداد مثلا فيحدث منه صورة
ما يريد كتبه على وجه القرطاس على الوجه المتصور في خزانة التخيل فانه ما لم يتصور في خياله صورة المكتوب اولا
لا يمكن احداثه على البياض ثانيا ومن استقرأ افعال الله تعالى وكيفية احداثه النبات والحيوان على الارض بواسطة
تحريك السموات والكواكب وذلك بطاعة الملائكة في تحريك السموات علم ان تصرف الآدمي في عالمه الاصغر اعني
بدنه يشبه تصرف الخالق في العالم الاكبر وهو مثاله وانكشف له ان نسبة شكل القلب الى الآدمي نسبة العرش الكرسي

ونسبة الدماغ نسبة

والحواس الخمس كالملائكة يطيعونه طبعا والمستطيعون خلافا والاعصاب والاعضا كالسموات والقوة كالطبيعة
المسخرة المركوزة في الاجساد والمواد كالعناصر التي هي امهات المركبات في قبول الجمع والتركيب والتفرقة وخزانة
التخيل كاللوح المحفوظ فمهما اطلع على الموازنة عرف معنى قوله ان الله خلق آدم على صورته وعرف ترتيب
افعال الله تعالى غامضة يحتاج فيها الى تحصيل علوم كثيرة وما ذكرنا اشارة الى جملته فصل فتقبل ما معنى قوله من عرف
نفسه فقد عرف ربه فقال رضي الله عنه لان الاشياء انما تعرف بالاشياء المناسبة ولولا المضاهاة المذكورة
لم يقدر الانسان على الترقي من معرفة نفسه الى معرفة ربه ولولا ان الله جمع في الآدمي ما هو مثال جملة العالم حتى كأنه
نسخة مختصرة من العالم لكانه في علمه متعرف فيه لما عرف العالم والتعرف والربوبية والفعل والعلم والقدرة
والارادة وساير الصفات الالهية فصارت النفس بمضاهاتها وموازنتها مرقاة الى معرفة الخالق وفي استكمال
بالمسئلة قبل هذه ما يكشف عن وجه هذه المسئلة فصل فتقبل ان كانت الارواح حادثة مع الاجسام فما معنى
قوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام وقوله صلى الله عليه وسلم انا اول الانبياء خلقا وآخرهم
بعثا وكنت نبيا وآدم بين الماء والطين فقال رضي الله عنه ليس في هذا ما يدل على قدم الروح بل يدل على حدوثه وكونه
مخلوقا نعم ربما يدل بظاهره على تقدم وجوده على الجسد وامر الظواهر هين فان تأويلها ممكن والبرهان القاطع لا يدرء
بالظاهر بل يسلط على تأويل الظاهر كما في ظواهر التشبيه في حق الله تعالى اما قوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد فلعله
اراد بالارواح ارواح الملائكة وبالاجساد اجساد العالم من العرش والكرسي والسموات والكواكب والنار والهواء
والارض وكأن الاجساد الآدميين كلهم صغيرة بالاضافة الى جرم الارض وجرم الارض اصغر من جرم الشمس ثم نسبة جرم الشمس
الى فلكه وفلكه الى السموات التي فوقه ثم كل ذلك متسع له الكرسي اذ وسع كرسيه السموات والارض والكرسي صغير
بالاضافة الى العرش فاذا تفكرت في جميع ذلك استحقرت اجساد الآدميين ولم تفهمها من مطلق لفظ الاجساد
كذلك فاعلم وتحقق ان ارواح البشر بالاضافة الى ارواح الملائكة كاجسادهم بالاضافة الى اجساد العالم ولو انفتح
عليك باب معرفة ارواح الملائكة لرأيت الارواح البشرية كسراج اقتبست من نار عظيمة تطبق العالم وتلك
النار العظيمة هي الروح الاخير من ارواح الملائكة ولارواح الملائكة ترتيب وكل واحد منفرد برتبته ولا يجتمع
في رتبة واحدة اثنان بخلاف الارواح البشرية المتكثرة مع اتحاد النوع والمرتبة اما الملائكة فكل واحد نوع برأسه
وهو كل ذلك النوع واليه الاشارة بقوله تعالى وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وبقوله عليه السلام ان الراكع منهم
لا يسجد والقائم لا يركع وانه ما منا الا له مقام معلوم فلا اثنين من الارواح والاجساد المطلقة الا ارواح الملائكة
واجساد العالم واما قوله عليه السلام انا اول الانبياء خلقا وآخرهم بعثا فالخلق هاهنا بمعنى التقدير دون الايجاد فانه
قبل ان ولدته امه لم يكن مخلوقا موجودا ولكن الغايات والكمالات سابقة في التقدير ولاحقة في الوجود وهو معنى
قول الحكيم اول الفكر آخر العمل ان المهندس المقدر للدار اول ما يتمثل صورتها في تقديره ما هي دار كاملة وآخر ما يوجد من آثار اعماله
هي الدار الكاملة فالدار الكاملة اول الاشياء في حقه تقديرا وآخرها وجودا لان ما قبلها من ضرب اللبن وبناء الحيطان
وتركيب الجذوع وسيلة الى غاية وكمال وهي الدار فالغاية هي الدار ولاجلها تقدم الآلات والاعمال فاذا عرفت
هذا فاعلم ان المقصود من فطرة الآدميين ادراكهم لسعادة القرب من الحضرة الالهية ولم يمكنهم ذلك الا ببعث الانبياء

الانبياء وكانت النبوة مقصودة والمقصود كمالها وغايتها لا اولها وانما تكمل بحسب مشية الله بالتدريج كما تكمل
عمارة الدار بالتدريج فتمهد اصل النبوة بآدم ع م ولم تزل تنمو وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم وكان المقصود
كمال النبوة وغايتها وتمهيد اولها وسيلة اليها كتأسيس البنيان وتمهيد اصول الحيطان فانه الى كمال صورة الدار
ولهذا السر كان خاتم الانبياء فان الزيادة على الكمال نقصان والكمال لشكل اليد الباطن كف عليها خمس اصابع فكما
ان ذا الاصابع الاربع ناقص فذو الاصابع الستة ناقص لان السادسة زيادة على الكفاية فهي نقصان في الحقيقة
وان كانت زيادة في الصورة واليه الاشارة بقوله عليه السلام مثل دار معمورة لم يبق فيها الا موضع لبنة فكنت
تلك اللبنة او لفظ هذا معناه فاذا ان كونه خاتم النبيين ضرورة ولا يتصور خلافه اذ بلغت به الغاية
والكمال والغاية اول في التقدير واخر في الوجود واما قوله عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين ايضا
اشارة الى ما ذكرناه وانه كان نبيا في التقدير قبل تمام خلقة آدم عليه السلام لانه لم ينشأ خلق آدم الا لينتزع
الصافي من ذريته ولم يزل يستصفى تدريجا الى ان بلغ كمال الصفاء بنفس الروح القدسي المقدسي ولا يفهم هذه الحقيقة
الا بان يعلم ان للدار مثلا وجودين وجودا في ذهن المهندس ودماغه حتى كانه ينظر الى صورة الدار ووجودا
خارج الذهن والوجود الذهني سبب للوجود الخارجي العيني فهو سابق لا محالة فكذلك فاعلم ان الله تعالى
يقدر اولا ثم يوجد على وفق التقدير ثانيا وانما التقدير يرتسم في اللوح المحفوظ كما يرتسم تقدير المهندس اولا في اللوح
او في القرطاس فتصير الدار موجودة بكمال صورتها نوعا من الوجود يكون سببا للوجود الحقيقي وكما ان هذه الصورة
ترتسم في لوح المهندس بواسطة القلم والقلم يجري على وفق العلم بل العلم يجريه وكذلك تقدير صور الامور
الالهية ترتسم اولا في اللوح المحفوظ وانما تنتقش في اللوح المحفوظ من العلم والقلم يجري على وفق العلم السابق الازلي
واللوح عبارة عن موجود قابل لنقش الصورة والقلم عبارة عن موجود اوجده الله تعالى منه يفيض الصورة على اللوح
المنتقش فان حد العلم هو ان ينتقش بصور المعلومات وحد اللوح هو المنتقش بتلك الصور وليس من شرطها ان يكونا
جسمانيين فالجسمية لا تدخل في حد القلمية واللوحية ما ذكرنا ولا زاد عليه صورة لا معناه ولا يبعد ان يكون قلم الله
ولوحه لائقا لاصبعه ويده وكل ذلك على ما يليق بذات الالهية ويتقدس عن حقيقة الجسمية بل جملتها جواهر روحانية
بعضها عالمة وبعضها متعلمة كاللوح وبعضها معلمة كالقلم فان الله تعالى علم بالقلم فاذا فهمت معنى نوعي الوجود
فقد كان نبيا عليه السلام بمعنى الوجود الاول دون الوجود الثاني الحسي العيني
لواحد من الفضلاء الكرام
نقلا عن الامام حجة الاسلام

قال الله تعالى قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين قال القاضي البيضاوي يعني قوم لوط الا آل لوط ان كان مستثنى
من قوم كان منقطعا اذ القوم مقيد بالاجرام وان كان استثناء من الضمير في مجرمين كان متصلا والقوم والارسال
شاملين للمجرمين وآل لوط المؤمنين وكان المعنى انا ارسلنا الى قوم اجرم كلهم الا آل لوط منهم لنهلك المجرمين
وننجي آل لوط ويدل عليه قوله انا لمنجوهم اجمعين اي مما يعذب به القوم وهو استيناف اذا اتصل الاستثناء
ومتصل بآل لوط جار مجرى خبر لكن اذا انقطع وعلى هذا جاز ان يكون قوله الا امرأته استثناء من آل لوط
او من ضميرهم وعلى الاول لا يكون الا من ضميرهم لاختلاف الحكمين اللهم الا ان يجعل انا لمنجوهم اعتراضا انتهى اقول

قوله والقوم والارسال شاملين اي على تقدير الاتصال لكونه من ضمير مجرمين قوله لنهلك وح يكون الارسال
محمولا على المتبادر لا بمعنى الاهلاك كما في وجه الانقطاع قوله يجري مجرى خبر لكن هذا مبني على ما ذهب اليه متأخرو
من النحاة من ان الا في المنقطع هي الناصبة بنفسها نصب لكن لكونها بمعناها وخبرها في الاغلب محذوف نحو جاءني
القوم الا حمارا كان التقدير لكن حمارا لم يجئ وقد يظهر نحو قوله تعالى الا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب
الخزي فلا يكون ما بعدها الا جملة قوله وعلى هذا اي على تقدير الاتصال حال الانقطاع قوله من آل لوط اي بملاحظة
الحكم عليهم بالانجاء وعدم الاهلاك فتكون امرأته محكوما عليها بالاهلاك على انه استثناء من استثناء وهذا
الوجه منعه صاحب الكشاف قوله وعلى الاول اي الاستيناف حين الاتصال قوله لا يكون الا من ضميرهم نفي
لان يكون استثناء من آل لوط وعلله باختلاف الحكمين وذلك لان المحكوم به لآل لوط عدم الاجرام والمحكوم به
في الجملة الاستينافية الانجاء ومع ذلك تعين كونه استثناء مما يليه وهو ضميرهم لان المراد افادة الحكم عليها بالاهلاك
لا بمجرد الاجرام والحاصل ان كونه استثناء من آل لوط المحكوم لهم بعدم الاجرام يفيد بواسطة الاستثناء الحكم عليها
بالاجرام ويكون الحكم عليها بالاهلاك مسكوتا عنه مع انه هو المقصود بالافادة فالمراد باختلاف الحكمين على تقدير
الاستثناء من آل لوط ان يكون الحكم المفاد بطريق الاستثناء غير الحكم المراد هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام وتقوم
في بيان كلام المص كلمات اخر قال فاضل الروم ثم ما ذكره من الحصر مبني على عدم جواز تخلل جملة مستقلة بين
المستثنى والمستثنى منه ثم استدل له بكلام الرضي وانت خبير بما بين هذا البيان وقول المص لاختلاف الحكمين
من البون وقال المولى سنان افندي معترضا والاولى ان يقول للزوم الفصل بين الاستثنائين لكونه تخلل الشيء
بين العصا ولحائها ثم وجه كلام المص بان المراد انه لما اختلف الحكمان جذب كل الاستثناء الى نفسه
كيلا يلزم الفصل بالجملة الاستينافية بخلاف الاعتراضية فان فيها سعة انتهى وآخره ظاهر هذا واما من فسر اختلاف
الحكمين الواقع في كلام المص بما فسره به صاحب الكشاف من ان آل لوط متعلق بارسلنا اي بمجرمين والا امرأته
متعلق بمنجوهم كالمحقق الكازروني والامام السيوطي والقاضي زكريا الانصاري فقد سها سهوا فاحشا فان هذا
التفسير انما يليق بصاحب الكشاف حيث منع الاستثناء من الاستثناء مطلقا سواء كان في صورة الاتصال
او في صورة الانقطاع بخلاف المص فانه جوز في صورة الانقطاع فكيف يدعي اختلاف الحكمين في كلا الصورتين
المقتضي لامتناع الاستثناء من الاستثناء مطلقا   والله اعلم   لمولانا سري الكريدي
افندي رحمه الله

قال المص قال فما خطبكم ايها المرسلون قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين
الا امرأته قدرنا انها لمن الغابرين قال صاحب الكشاف الاستثناء الاول اما من قوم فيكون منقطعا
لان القوم وصف بالاجرام فجعلهما جنسين مختلفين وحينئذ يكون الارسال بمعنى الاهلاك فلا يكون
آل لوط مرسلا اليهم بل يختص الارسال بالقوم المجرمين فيكونون مخرجين من حكم الارسال وعلى هذا يكون قوله
انا لمنجوهم جاريا مجرى خبر لكن كانه قيل انا اهلكنا قوما مجرمين ولكن آل لوط انجيناهم فان الا يمتنع ان يكون
خبر لكن واما من الضمير في مجرمين فح لا يكون الارسال مخصصا بمعنى الاهلاك ويكونون داخلين في حكم

في حكم الارسال كانه قيل الى قوم اجرموا كلهم الا آل لوط وحدهم فعلى هذا يكون قوله انا لمنجوهم كلاما مستأنفا كان ابراهيم
عليه السلام قال لهم فما حال آل لوط فقالوا انا لمنجوهم وعلى اي تقدير من الاتصال والانقطاع لا يجوز ان يكون الاستثناء
الثاني استثناء من الاستثناء والاول اي بل هو استثناء من الضمير المجرور في قوله لمنجوهم لان الاستثناء من الاستثناء
انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وهيهنا اختلف الحكمان لان آل لوط متعلق بارسلنا او بمجرمين والا امرأته قد تعلق
بمنجوهم هذا خلاصة كلامه والدليل الذي ذكره لاختلاف الحكمين لا يتم الا ان تبينت المقدمتين فان تمت تم الدليل
والا فلا وما في القاضي يخالف ما في الكشاف في كيفية الاستيناف فان المفهوم من الكشاف انه جواب عن سؤال حال
آل لوط فقط كما هو ظاهر قوله انا لمنجوهم والمفهوم من كلام القاضي انه جواب عن سؤال حال كلا الفريقين فانه لما قالوا
انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط كان ابراهيم عليه السلام قال لهم فما حال الفريقين فقالوا انا نهلك المجرمين
وننجي آل لوط واكتفى بدلالته على الاول ثم في تجويز ان يكون الا امرأته استثناء من آل لوط اذا كان الاستثناء
متصلا او منقطعا على تقدير ان يكون جملة انا لمنجوهم معترضة واما على تقدير الاتصال والاستيناف فهو موافق
لما في الكشاف فيلزم ان يمنع اختلاف الحكمين على تقدير الانقطاع وقد عرفت ان دليل صاحب الكشاف انما يكون
تاما على تقدير ان يكون المقدمتان صحيحتين فالكلام ليس الا في صحة تينك المقدمتين فالظاهر ان البيضاوي منع
المقدمة الاولى وهي ان قوله الا آل لوط متعلق بارسلنا مستندا بان ما ذكره انما هو على مذهب سيبويه والكوفيين
واما على مذهب المتأخرين من البصريين فالامر ليس كذلك قال الرضي واما المنقطع فمذهب سيبويه انه ايضا
منتصب بما قبل الا من الكلام كما انتصب المتصل به وذلك قوله في الكتاب فحمل الا على معنى لكن وعمل فيه ما قبله
كعمل عشرين في الدرهم وما بعد الا عنده منفرد سواء كان متصلا او منقطعا فهي وان لم تكن حرف عطف الا انها كلكن العاطفة
للمفرد على المفرد في وقوع المفرد بعدها فلهذا وجب فتح ان الواقعة بعدها كما في قولك زيد غني الا انه شقي والمتأخرون
لما رأوها بمعنى لكن قالوا انها الناصبة بنفسها نصب لكن للاسم وخبرها في الاغلب محذوف نحو قولك جاءني القوم
الا حمارا اي لكن حمارا لم يجئ قالوا وقد يجيء خبرها ظاهرا نحو قوله تعالى الا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم وقال الكوفيون
الا في الاستثناء المنقطع بمعنى سوى وانتصاب المستثنى بعدها كانتصابه في المتصل وقال الرضي ايضا وتأويل البصريين
اولى لان المستثنى المنقطع يلزم مخالفته لما قبله نفيا واثباتا كما في لكن وفي سوى لا يلزم ذلك لانك تقول لي عليك
ديناران سوى الدينار الفلاني وذلك اذا كان صفة وايضا معنى لكن الاستدراك والمراد بالاستدراك
فيها دفع توهم المخاطب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها مع انه ليس بداخل وهذا هو معنى الاستثناء المنقطع بعينه انتهى فعلى هذا
يكون الحكم في الا آل لوط على تقدير الانقطاع التنجية فلو جعلنا الا امرأته استثناء من آل لوط او من الضمير في لمنجوهم
لم يختلف الحكمان واما ما يقال من ان الارسال اذا كان بمعنى الاهلاك كان قوله انا لمنجوهم وقوله الا آل لوط في معنى واحد
فلا يختلف الحكمان في المآل فيرد عليه ما قاله صاحب الكشف من انه لا بد في الاستثناء من اتحاد الحكم عددا وتشخصا هذا
قلت قد تقرر ان الحكم في المستثنى منه في صورة الاستثناء موقوف على الاستثناء فلم يكن قوله الا آل لوط قبل قوله
الا امرأته موضع سؤال حتى ان قوله انا لمنجوهم لا يصح ان يكون مبينا لما لهم ما لم ينضم اليه الا امرأته فليتأمل فان هذا هو
السر في التفرقة بين الاستيناف والاعتراض في جواز الاستثناء من الاستثناء وعدمه لكن بقي اشكال في كلام

صاحب الكشاف بان فيه اختيار كلام سيبويه او اختيار كلام البصريين اخر ولم يظهر لي الى الآن حله
نرجو من الله التوفيق اليه

لمولانا المحقق والفاضل المدقق عبد الرحيم افندي
المفتي عليه رحمة الله الغني المغني من خط من خطه
من خطه الشريف

مما يومض على جناب الاخ الاعز في زمانه الماحي ظلمات الشبهة بنور بيانه وبنانه ان العلامة قال
في الكشاف الا استثناء الا آل لوط يجوز ان يكون من قوم فيكون منقطعا بملاحظة الصفة وان يكون
من الضمير المستتر في مجرمين فيكون متصلا لرجوع الضمير الى القوم فقط فيخرجون من حكم الاجرام وعلى الانقطاع
هم يخرجون من حكم الارسال المراد به ارسال خاص وهو ما كان للاهلاك لا مطلق البعث لا اقتضاء المعنى له
وعلى الاتصال هم يخرجون من حكم المستثنى منه وهو الاجرام داخلون في حكم الارسال بمعنى البعث مطلقا وجملة
انا لمنجوهم في المعنى خبر لكن المأول بها الا وليس خبرا حقيقيا كما صرح به والمشير اليه هنا وعلى الاتصال هي مستأنفة
والا امرأته مستثنى من ضمير منجوهم المضاف اليه وليس مستثنى من المستثنى سواء كان متصلا او لا لاختلاف
الحكمين اي الحكم المخرج منه المستثنى الاول والمخرج منه الثاني لان المخرج منه على الانقطاع الحكم بالارسال بمعنى الاهلاك
ولو اخرجت امرأته منه لكانت غير مهلكة وليس كذلك وعلى الاتصال هو الاجرام ولو اخرجت عنه كانت
غير مجرمة وليس كذلك فتعين اخراجها من حكم الانجا هذا تقرير كلامه وقال القاضي انه على الانقطاع يجوز ان يجعل
الا امرأته مستثنى من آل لوط او من ضمير منجوهم وعلى الاتصال يتعين الثاني لاختلاف الحكمين اللهم الا اذا جعلت
جملة انا لمنجوهم معترضة مخالفة من وجهين حيث جوز الاستثناء من المستثنى في الانقطاع ومنعه الزمخشري
فيهما وحيث جعل اختلاف الحكمين في الاتصال واثبته الزمخشري فيهما فان قلت المراد بالحكم في الكشاف معلوم
ويتعين لسابق علم ثبوت الاختلاف في كلا الوجهين فما مراد القاضي حيث اثبته تارة ونفاه اخرى
وما معنى انتفاء الاختلاف على الاعتراض قلت كانه اراد انه على الانقطاع يكون الا بمعنى لكن وانا لمنجوهم
في معنى الخبر فيكون في هذه الجملة حكمان آخر وهو الانجا ويكون الا امرأته مخرجا عنه ولا يختلف حكماهما وكذا
اذا كان اعتراضا فانه يكون لبيان حكمه فهو في المعنى كالذي قبله فيصح الاخراج منه بخلاف ما اذا كان استئنافا
فانه يكون منقطعا عنه ويكون جوابا لسوال مقدر ولا يتم الجواب بدون الاستثناء وهو ظاهر فان قلت
هل لاحد المسلكين حجة احق ان يتبع او لكل وجهة قلت الذي ظهر لي ان الارجح ما ذهب اليه الزمخشري
دراية ورواية اما الاول فلان الحكم المقصود بالاخراج منه هو الحكم المخرج منه الاول والثاني حكم ظاهري
من تأويل الا بلكن وهو امر تقديري واما الثاني فلما ذكر في التسهيل من انه اذا تعدد الاستثناء فالحكم المخرج منه
حكم الاول ومما يدل عليه انه لو كان الاستثناء منقطعا في هذه الصورة كما اذا قلت لم يبق في الدار
الا اليعافير الا ابعادها الزمان الا يعفورا صيدا منها فانه يتعين اعرابها بحسب العامل الاول ثم ان كلام
مبني على امر ومانع معنوي لا على عدم جواز تخلل كلام منقطع بين المستثنى والمستثنى منه كما قيل وان كان مانعا
كما صرح به الرضي

من تحريرات الفاضل شهاب الدين الخفاجي رحمة الله عليه
نقل من خط من خطه من خط المرحوم عبد الرحيم افندي المفتي

سورة النحل

سورة النحل

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى اتى امر الله فلا تستعجلوه الآية قال القاضي والمعنى ان الامر الموعود به بمنزلة الآتي المتحقق من حيث
انه واجب الوقوع فلا تستعجلوا وقوعه فانه لا خير لكم فيه ولا خلاص لكم عنه اقول لما كان النهي عن الشي يقتضي
امكانه على ما تقرر في الاصول وكان استعجال وقوع الامر الواقع مستحيلا اشار الى توجيهه وحاصله ان قوله تعالى
اتى امر الله ليس المراد به ظاهره ضرورة ان الامر الموعود لم يكن آتيا وواقعا وقت النزول بل هو من قبيل
التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي بعلاقة التحقق في الوقوع على ما هو الشايع في التنزيل فمعنى اتى امر الله وجب اتيانه
ووقوعه لا انه وقع حتى يستحيل استعجاله ولا شك ان استعجال الامر الغير الواقع الواجب وقوعه ممكن
فيصح النهي ثم لما كان هذا انما يفيد صحة النهي لا النهي لظهور ان مجرد ان يصح النهي عن الشي لامكانه لا يكون
ذلك الشي منهيا عنه والا لجاز ان تكون الصلوة منهيا عنها لانها لامكانها تصح نهيها اشار الى العلة
الموجبة للنهي عن الاستعجال وتفريعه على المذكور بقوله لا خير لكم فيه ولا خلاص لكم فهو علة موجبة لقوله فلا تستعجلوا
وقوعه واما قيل علة مصححة له هذا ما قصده وما قيل ان وجه تفريع قوله فلا تستعجلوا وقوعه انه اذا تحقق وقوعه
لا يخاف عن فوته حتى يستعجل فيرد عليه انه لم لا يجوز ان يستعجل لكونه خيرا وعلى تقدير كونه شرا يجوز ان يدبر
حيلة في الخلاص عنه فيستعجل وقوعه قبل فوات الحيلة حتى يتخلص عنه ثم قال ذلك القايل واما قوله فانه لا خير لكم
فيه فتعليل للنهي عن استعجاله ولا يبالي في ذلك تفريعه على ما ذكر لكن في اسلوب تحريره شي فان كلمة لما
ان يقول مع انه لا خير فيه حتى لا يكون وجها آخر اقول قد ظهر مما حررناه ان لا شي في اسلوب تحريره وما ذكره من المناسب
ليس بمناسب لما ظهر مما ذكرنا ان الوجهين لا يتواردا على شي واحد بل المفرع عليه علة مصححة وهذا علة
موجبة وشتان ما بينهما وبهذا ظهر ايضا ان ما اورده هذا القايل على نفسه ثم دفعه حيث قال فان قلت
لعله اراد بذلك تتميم التفريع قلت فذلك كاف في ذلك من غير حاجة الى المفرع عليه فيضيع التفريع ليس بشي
لا بتنائه على ما تخيله لا على ما اراده المص ثم قال وبالجملة فكلامه لا يخلو عن تشويش ولهذا افسره بعضهم
اي امر الله بقرب او انه ليس في التفريع قد عرفت انه لا تشويش فيه وما فسره به بعضهم فهو يصحح التفريع
لا ليس وبالجملة كل من فسره صرفه عن ظاهره ليصح النهي ويستقيم التفريع تبصر

لمولانا المحقق وسيدنا
المدقق ابن صدر الدين
رحمه الله رب العالمين

قال الله سبحانه وتعالى عما يشركون قال القاضي وقرأ حمزة والكسائي بالتاء على وفق قوله فلا تستعجلوه
والباقون بالياء على تلوين الخطاب او على ان الخطاب للمؤمنين اولهم ولغيرهم لما روي انه لما نزلت اتى امر الله
وثب النبي صلى الله عليه وسلم ورفع الناس رؤوسهم فنزلت فلا تستعجلوه وقيل ردا عليه الخطاب للكفرة خاصة
كما يدل عليه القراءة على صيغة نهي الغايب واستعجالهم وان كان بطريق الاستهزاء لكنه حمل على الحقيقة ونهوا
بقرب من المتكلم لا مع المؤمنين سواء اريد بامر الله ما ذكر او العذاب الموعود للكفرة خاصة اما الاول فلانه

لایتصور من المؤمنین استعجال الساعة او مایعمها وغیرها من العذاب حتی یعم النهی واما ثانیا فلان استعجالهم
بطریق الحقیقة واستعجال الکفرة بطریق الاستهزاء کما عرفته فلا ینتظمها صیغة واحدة والا لنهی والارادة
معنی مجازی یعمهما معا من غیر ان یکون هناک رعایة نکتة سریة تعسف لایلیق بشان التنزیل الجلیل
وما روی فلیس فیه دلالة علی عموم الخطاب کما قیل بل فیه دلالة واضحة علی عدم العموم لان المراد بامر الله انما هو
الساعة وقد عرفت استحالة صدور استعجالها من المؤمنین اقول فیه بحث اما اولا فلان الذی لایتصور
من المؤمنین الاستعجال بمعنی طلب الوقوع عاجلا لاعده عاجلا وسیاق ماروی یدل علی الاخیر فانهم لما سمعوا
قوله اتی امر الله جلبوا او لا علی الظاهر فاضطربوا انتقیل فلا تستعجلوه ای لاتعدوه عاجلا علی ان عدم تصور المعنی
الاول ایضا منهم فی حیز المنع لجواز ان استعجلوه لتشتفی صدورهم واذهاب غیظ قلوبهم والاستهزاء بهم
والضحک علیهم کقوله تعالی ان تسخروا منا فانا نسخر منکم کما تسخرون وقوله تعالی فالیوم الذین آمنوا من الکفار
یضحکون الایة واما ثانیا فلان الجمع بین الحقیقة والمجاز لعله مذهب ذلک القایل واما ثالثا فلان القول
بکون القراءة علی صیغة نهی الغایب دالة علی ان الخطاب مخصوص بالکفرة ممنوع والسند ظاهر واما رابعا
فلان نفی الدلالة عما روی علی عموم الخطاب غیر موجه لعموم لفظ الناس واما خامسا فلان قوله بل فیه دلالة
واضحة علی عدم العموم لان المراد بامر الله انما هو الساعة وقد عرفت استحالة صدور استعجالها من المؤمنین
یرد علیه انه لادلالة فیه اصلا علی عدم العموم فضلا ان تکون واضحة لما عرفت ما فی قوله وقد عرفت استحالة
صدوره الخ ولان حصر المراد بالامر فی الساعة مخالف لما ذکره هذا القایل فی تفسیر قوله تعالی اتی امر الله حیث
قال ای الساعة او مایعمها وغیرها من العذاب فبعد هذا التصریح کیف یدعی ذلک الحصر لمولانا ابن صدر الدین
علیه رحمة رب العالمین

قال الله تعالی وسخر لکم اللیل والنهار والشمس والقمر الایة قال القاضی فی تفسیر هذه الایة وفیه ایذان بالجواب
عما عسی ان یقال ان المؤثر فی تکوین النبات حرکات الکواکب واوضاعها فان ذلک ان سلم
فلا ریب فی انها ایضا ممکنة الذات والصفات واقعة علی بعض الوجوه المحتملة فلا بد لها من موجد مخصص
مختار واجب الوجود دفعا للدور والتسلسل اقول اما انه لابد لها من موجد فلان احتیاج الممکن فی وجوده
الی موثر موجد ضروری واما کونه مخصصا ای مرجحا فلئلا یلزم من وقوعه علی بعض الوجوه مع احتمال غیره
ترجیح بلا مرجح واما کونه مختارا فلان الایجاب ینافی الترجیح والتخصیص بخلاف الاختیار فانها صفة من شانها
ترجیح احد المتساویین علی الاخر واما کونه واجب الوجود فلما ذکره من قوله دفعا للدور والتسلسل فهو علة
للاخیر ثم اعترض علیه بانه مبنی هذا احسان ما ذکر ادلة علی وجود الصانع وقدرته واختیاره وانت
تدری ان لیس الامر کذلک فانه لیس مما ینازع فیه الخصم ولا یتعنتم فی قوله لمولانا ابن صدر الدین
علیه رحمة رب العالمین

قال الله تعالی والقی فی الارض رواسی ان تمید بکم الایة قال القاضی فی تفسیر هذه الایة قبل ان تخلق فیها الجبال
کانت کرة حقیقیة بسیطة بالطبع وکان من حقها ان یتحرک بالاستدارة کالافلاک او ان یتحرک بادی

بادی سبب للتحریک فلما خلقت الجبال علی وجهها تفاوتت جوانبها وتوجهت الجبال بثقلها نحو المرکز فصارت
کالاوتاد التی تمنعها عن الحرکة انتهی اقول یرید ان الارض لما کانت فی ابتداء الخلقة کرة حقیقیة بسیطة فکان
فکان حقها من هذه الحیثیة مع قطع النظر عن کونها جسما عنصریا احد الامرین لانها من تلک الحیثیة اما ذو میل مستدیر
کالافلاک فکان حقها حینئذ ان یتحرک مثلها علی الاستدارة واما ذو میل مستقیم فحقها ح ان یسکن ولکن یتحرک
بادنی محرک قاسر اما السکون فلان الجسم الحاصل فی الحیز الطبیعی لایتحرک حرکة طبیعیة اینیة لاستلزامها به
الخروج عن الحیز الطبیعی ولا یتصور من الارض الحرکة الارادیة لکونها عدیم الشعور واما التحرک بادنی قاسر
فیحکم به بالضرورة من له تخیل صحیح واستوضح ذلک امن کرة حقیقیة علی سطح حقیقی فانها لا تماسه الا بنقطة
فبادنی شیء ولو نفخة تندفع عن مکانه وبما قررنا اندفع ما قیل علیه من ان هذا مع ابتنائه علی القواعد الفلسفیة
غیر مسلم عندهم فان فی الارض میلا مستقیما وما هو کذلک لایکون فیه مبدأ میل مستدیر علی ما ذکروا فی العلم
الطبیعی ووجه الاندفاع ان المراد انها من حیث کونها کرة حقیقیة بسیطة مع قطع النظر عن کونها عنصرا
کان حقها احد الامرین کما ینادی علیه سوق کلامه وان کان الواقع فی نفس الامر احدهما معینا والغرض توضیح
الدائرة وهذه طریقة مسلوکة بینهم واما الابتناء علی القواعد الفلسفیة فغیر ضائر الا لم یخالف القواعد
الشرعیة کما لایخفی فیه کیف وبعض الاحکام الشرعیة مبنی علی کریة الاجرام البسیطة علی ما قرروا واما ما قیل
من ان قوله فلما خلقت الجبال علی وجهها محل نظر اذ قد ثبت فی الهیئة ان نسبة اعظم جبل فی الارض وما هو
ارتفاعه فرسخان وثلث فرسخ الی جمیع الارض نسبة خمس سبع عرض شعیرة الی کرة قطرها ذراع ولا ریب
ان ذلک القدر من الشعیر لایخرج الکرة المذکورة عن صحة الاستدارة بحیث یمنعها عن سلاسة الحرکة فکذلک ینبغی
ان یکون حال الجبال بالنسبة الی کرة الارض فجوابه انهم قد صرحوا فی کتب الهیئة بان فی کل اقلیم عشرون جبلا
بل اکثر فنسبة کل جبل وان کانت کالنسبة المذکورة لکن یجوز ان یکون مجموعها مانعا عن حرکتها کالجبل المؤلف
من الشعیرات المتخالفة حکمه حکم کل شعرة علی ان تلک النسبة باعتبار الحجم ومنعها عن حرکتها باعتبار تعلقها وثقل
هذه الجبال یکاد ان یقاوم بثقل الارض لان الجبال اجسام صلبة حجریة والارض رخوة متخلخلة کالکرة الخشبیة
التی الزقت علیها حبات من حدید لمولانا المحقق ابن صدر الدین
عفی عنهما رب العالمین

قوله وذلک لان الارض قبل ان یخلق فیها الجبال کانت کرة حقیقیة لان الارض بسیطة والشکل
الذی یقتضیه البسیط لابد ان یکون شکلا کریا وتعیین وجهه فی الحکمة الطبیعیة وقوله کان من حقها ان یتحرک
بالاستدارة کالافلاک ای کان من طبعها ان تتحرک کذلک لان کل جزء من اجزائها المفروضة لابد ان یتصف
بما عرض للجزء الاخر من الاوضاع المتواردة فی الطبیعة وما ذلک الا بالحرکة المستدیرة ولا ینافی کون الارض ثقیلا
مطلقا فان کونه کذلک یقتضی کون الارض فی وسط الکل فاذا تحرکت بالحرکة المستدیرة فی وسط الکل لاینافی
کونه ثقیلا کذلک وبما قررنا اندفع عنه ما قیل انه غیر مسلم فان للارض میلا مستقیما ومنشأ ما ذکره القایل وجود
المیل المستقیم فی الکل ولیس کذلک فان طبیعة الکل غیر طبیعة الاجزاء وصرح بعض المحققین بانه لو نقل به

كرة الارض بتخيتهما الى مقعر فلك لا يتحرك جانب الاسفل على الراي الاصح فلما خلقت الجبال على وجهها تفاوتت
الجرم بدا اذا وضعت الجبال على وجهها تفاوتت اطرافها فبقي بعض المواضع منها على ثقله الاصلي وبعضها على ثقل
ازيد فصارت الجبال الموضوعة عليها توجهت بثقلها الزايد نحو المركز الساكن في الوسط فمنعها عن الحركة وذلك
امر ظاهر فلا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل من ان الجبال لا تخرجها عن الحركة وطول من غير طائل. تمت الرسالة

لمولانا المحقق وسيدنا المدقق الاستاد العلامة
المشتهر بملا جلبي رحمه الله عليه رحمة واسعة

قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق مشكل لان قاعدة التشبيه ان يكون المشبه دون المشبه به وهذا ورد للانكار
عليهم في تشبيههم الاصنام بالله عز وجل كقوله تعالى في سورة البقرة يحبونهم كحب الله فكان يقتضي ان يقال
افمن لا يخلق كمن يخلق ولا يقال انهم كانوا يعظمون الاصنام اكثر من تعظيم الله لان الامر ليس كذلك بل قالوا
ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ولا يتم لنا في هذه الاية الجواب الذي في قوله افنجعل المسلمين كالمجرمين
اقول جوابها ان الاية جعلها السكاكي من التشبيه المقلوب الذي عاد الغرض منه الى المشبه به قصدا
الى مزيد التوبيخ لدلالته على انهم جعلوا غير الخالق اقوى واتم في استحقاق الالوهية والعبادة

للمولى سري الدين افندي
رحمه الله عليه

قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها الاية المراد جنس النعمة كما عليه اكثر المفسرين وقيل المراد به
ان النعمة الواحدة لو عد ما يتشعب عنها من النعم لا تحصى وهذا ادق معنى والاول اوفق لموارد اللغة
في قوله تعالى ومن الارض مثلهن روى البيهقي عن ابي الضحى عن ابن عباس انه قال في كل ارض نبي كنبيكم وادم
كادمكم ونوح كنوحكم وابرهيم كابرهيمكم وعيسى كعيسيكم ثم قال اسناده صحيح الا اني لا اعلم لابي الضحى
عليه متابعا فهل هم مذكورون من الجن او البشر او خلق اخر وهل كل واحد منهم كان مقارنا لمثله من انبياء
البشر في الزمان ام كيف الحال فاجاب ان هذا رواه الحاكم ايضا في المستدرك وقال صحيح الاسناد
والبيهقي في الشعب وقال اسناده صحيح لكنه شاذ وكلامه في غاية الحسن فانه لا يلزم من صحة الاسناد
صحة المتن كما تقرر واذا تبين ضعفه اغنى عن تاويله فان هذا المقام لا يقبل فيه الضعيف وبان المراد
النذر الذين كانوا يبلغون الجن عن انبياء البشر ولا يبعد ان يسمى كل منهم باسم النبي الذي بلغ عنه

كذا في الفتاوى الحديثية من الحاوي
من مجموعة سري الدين المصري

الحمد لله الذي انزل الاحكام على وجه الاحكام مشتملا على الحكم والفوايد وبين لنا الحلال والحرام بالنصوص المنتظمة باحسن انتظام
كالفصوص والفرايد والصلوة والسلام على محمد سيد الانام وسند الكرام وعلى اله العظام وصحبه الاعلام
ما تعاقب الليالي والايام وبعد فهذه رسالة معمولة في تفهيم الامر في تحريم الخمر فنقول روي انه نزل بمكة قوله تعالى
ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا فاخذ المسلمون يشربونها اي الخمر

اي الخمر ثم ان عمر ومعاذا رضي الله عنهما في نفر من الصحابة قالوا افتنا يا رسول الله في الخمر فانها مذهبة للعقل فنزل
قوله تعالى يسالونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما فشربها قوم وتركها
اخرون كذا في تفسير القاضي ولا يخفى ما فيه من القصور وفي الكشاف ثم ان عمر ومعاذا رضي الله عنهما ونفرا من الصحابة
قالوا يا رسول الله افتنا في الخمر فانها مذهبة للعقل مسلبة للمال وفيه ايضا قصور وتمام الكلام بزيادة والميسر
على قوله في الخمر كما ورد في بعض الروايات ثم ان القاضي لم يصب في قوله فاخذ المسلمون يشربونها لما فيه من ايهام
انهم كانوا يمتنعون عن شربها قبل نزول قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا وليس الامر
كذلك على ما افصح عنه صاحب الكشاف حيث قال نزلت في الخمر اربع ايات نزلت بمكة ومن ثمرات النخيل
والاعناب الاية وكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال فان قلت لم يرد في حلها نص فكان حقه ان يقول
وهي لهم مباح قلت بل ورد فيه نص حيث كانوا يشربونها وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمه ولا ينكر عليهم
وذلك من قبيل السنة التقريرية وفي الكشاف ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربوا وسكروا وام
بعضهم فقرأ قل يا ايها الكافرون اعبد ما تعبدون فنزلت لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فقل من يشربها
وفيه ايضا دلالة على ما ذكرتم ثم قال في الكشاف ثم دعا عتبان بن مالك قوما فيهم سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه
فلما سكروا افتخروا وتناشدوا يعني انشد سعد شعرا فيه هجاء الانصار فضربه الانصاري بلحي بعير
فشجه موضحة فشكى الى رسول الله عليه السلام فقال عمر رضي الله عنه اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت انما الخمر والميسر
الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر رضي الله عنه انتهينا يا رب وفي تفسير الامام القرطبي لما علم عمر رضي الله عنه
ان قوله تعالى فهل انتم منتهون وعيد شديد زايد على معنى انتهوا قال انتهينا انتهينا وامر النبي مناديه ان ينادي
في سكك المدينة الا ان الخمر قد حرمت فكسرت الدنان واريقت الخمر حتى جرت في سكك المدينة وقال
في تفسير قوله تعالى يسالونك عن الخمر والميسر الاية وهذه الاية اول ما نزل في امر الخمر ثم بعده لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى ثم قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر الى قوله فهل
انتم منتهون ثم قوله انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه على ما ياتي
في المايدة واراد بما ياتي فيها قوله روي ان قبيلتين من الانصار شربوا الخمر فسكروا فعبث بعضهم ببعض
فلما صحوا راى بعضهم في وجه بعض اثار ما فعلوا وكانوا اخوة ليس في قلوبهم ضغاين فجعل الرجل يقول لو كان
اخي بي رحيما ما فعل بي هذا فحدثت بينهم الضغاين فانزل الله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة
والبغضاء وهذا على خلاف المشهور المذكور في الكشاف وتفسير القاضي وغيرهما من التفاسير المعتبرة
واذ فرغنا عن بيان ما ورد في امر الخمر من الايات وترتيب نزولها واسبابه فلنشرع في تفسيرها وتحرير
الروايات الواردة فيه اما قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا
قال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت هذه الاية قبل تحريم الخمر واراد بالسكر الخمر وبالرزق الحسن جميع ما يؤكل
ويشرب حلالا من هاتين الشجرتين وقال بهذا القول ابن جبير والنخعي والشعبي وابو ثور كذا قال الامام القرطبي
في تفسيره فلا وجه لما اختاره صاحب الكشاف وتبعه القاضي من قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب بحذف

تقديره ونسقيكم من ثمرات النخيل والاعناب اي من عصيرهما فانه لا يتناول المأكول وهو اعظم صنفي ثمرتهما والمقام
مقام الامتنان ومقتضاه استيعاب الصنفين فالوجه ان يتعلق بما ذكر تتخذون ويكون منه من تكرير الظرف للتوكيد
على ان الضمير راجع الى المذكور وهو بمعنى الجنس لا بمعنى الجمع فقد بطل بالتعريف وبقي فائدة صيغة وهي الاشارة الى تعدد
الانواع فلا حاجة الى تقدير مضاف يرجع اليه الضمير المذكور كما ذهب صاحب الكشاف حيث قال يرجع الضمير الى المضاف
المحذوف وهو العصير وتبعه القاضي بل لا وجه له لما عرفت ان فيه تخصيصا لا يناسب المقام والعجب انهما اتفقا
على ان المراد من الرزق الحسن ما ينتفع به التمر والزبيب ومع هذا كيف قالا ان المعنى من عصيرهما تتخذون سكرا
ورزقا حسنا اذ لا انتظام بين هذين الكلامين واما ما قال ابن عباس ان هذه الاية نزلت قبل تحريم الخمر لان المقام
لا يحتمل العتاب فان مساق الكلام على ما دل عليه سابقه ولاحقه في تعداد النعم العظام والامتنان بها وصاحب الكشاف
لعدم تنبهه لهذا قال وفيه وجهان احدهما ان يكون منسوخة والثاني ان يجمع بين العتاب والمنة واما ما قال
دالة على كراهتها لان في تصنيف المتخذ وفي توصيف احد الصنفين بالحسن دلالة على حظ الصنف الاخر
القبيح والقبيح لا يخرج عن الكراهة وان خلا عن الحرمة بقي هنا شيء وهو انه يتردد ههنا في سبق الاية المذكورة
على تحريم الخمر فيكون منسوخا لان هذه الاية مكية باتفاق العلماء وتحريم الخمر مدني قوله فيكون منسوخا محل نظر
لان اختيار الطبري ان السكر ما يطعم من الطعام وحل شربه من ثمار النخيل والاعناب وهو الرزق الحسن فاللفظ
مختلف والمعنى واحد مثل انما اشكو بثي وحزني الى الله وقد نقله الامام القرطبي عنه ثم قال وهذا احسن
ولا نسخ وقال الحنفيون المراد بقوله سكرا ما لا يسكر من الانبذة والدليل عليه ان الله امتن على عباده بما خلق لهم
من ذلك ولا يقع الامتنان الا بمحلل لا بمحرم فيكون ذلك دليلا على جواز شربه ما دون المسكر من النبيذ فاذا
انتهى الى السكر لم يجز وعضدوا هذا من السنة بما روي عن النبي عليه السلام قال حرم الله الخمر بعينها القليل منها والكثير
والسكر من كل شراب اخرجه الدارقطني وقال الامام القرطبي ذلك قبل تحريم الخمر كما بيناه فيكون منسوخا كما قدمناه
قال ابن العربي كيف ينسخ هذا وهو خبر والخبر لا يدخله النسخ قلنا الخبر اذا كان عن الوجود الحقيقي او عن اعطاء ثواب
تفضلا من الله تعالى فهو الذي لا يدخله النسخ فاما اذا تضمن الخبر حكما شرعيا فالاحكام تتبدل وتنسخ ولا يرجع النسخ
الى مفهوم الخبر وانما يرجع الى ما تضمنه قال صاحب الكشاف وقيل السكر النبيذ وهو عصير العنب والزبيب والتمر
اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ثم يترك حتى يشتد وهو حلال عند ابي حنيفة الى حد السكر ويحتج بهذه الاية وبقوله عم
الخمر حرام لعينها والسكر من كل شراب وباخبار جمة انتهى وفي تفسير القرطبي قد احل شرب النبيذ ابراهيم النخعي وابو جعفر
الطحاوي وكان امام اهل زمانه وكان سفيان الثوري يشربه واما قوله تعالى يسالونك عن الخمر والميسر الاية قال
صاحب الكشاف والخمر ما غلا واشتد وقذف بالزبد من عصير العنب وهو حرام وكذلك نقيع الزبيب او التمر الذي
لم يطبخ فان طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم غلا واشتد ذهب خبثه ونصيب الشيطان وحل شربه ما دون السكر اذا لم يقصد
بشربه اللهو والطرب عند ابي حنيفة وعند اكثر الفقهاء هو حرام كالخمر وكذلك كل ما اسكر من كل شراب وسميت
خمرا لتغطيتها العقل والتمييز كما سميت سكرا لانها تسكرهما اي تحجزهما وكانها سميت بالمصدر من خمره خمرا اذا ستره
للمبالغة وفي تفسير القرطبي قال عمر رضي في خطبته على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم اما بعد ايها الناس فانه نزل تحريم الخمر

واتفقا الثاني فيه حيث قال والاية ان كانت سابقة على تحريم الخمر فدالة على كراهتها والا فجامعة بين العتاب والمنة صح صح

وقد ساق الكلام على القطع به في تفسير سورة البقرة وهو الصواب قال الامام القرطبي الصحيح ان ذلك قبل تحريم الخمر صح صح

اما قولهم ان الله تعالى امتن على عباده ولا يكون امتنانه الا بما حل فصحيح بيد انه يحتمل ان يكون [illegible] صح صح

الخمر من خمسة العنب والعسل والتمر والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل وهذا على ما قيل انما سميت الخمر خمرا لانها تخامر العقل
من المخامرة وهي المخالطة ومنه قولهم دخلت في خمار الناس اي اختلطت بهم والميسر القمار مصدر من يسر كالموعد
والمرجع من فعلهما يقال يسرته اي قمرته واشتقاقه من اليسر لانه اخذ مال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب او من اليسار
لانه يسلب يساره كذا في الكشاف وقال الازهري الميسر الجزور الذي كانوا يتقامرون عليه سمي ميسرا لانه يجزأ
اجزاء فكانه موضع التجزئة وكل شيء جزأته فقد يسرته والياسر الجازر لانه يجزئ لحم الجزور والميسر بهذا المعنى ايسر
الخمر وصفته كانت لهم عشرة اقداح وهي الازلام والاقلام الفذ والتوأم والرقيب والحلس والنافس والمسبل
والمعلى والمنيح والسفيح والوغد وقيل ثمانية وعشرون الا الثلاثة وهي المنيح والسفيح والوغد ولصاحب الكشاف
لي في الدنيا سهام ليس فيهن ربيح واساميهن وغد وسفيح ومنيح للفذ سهم وللتوأم سهمان وللرقيب ثلاثة
وللحلس اربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها في الربابة وهي خريطة ويضعونها
على يد عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل قدحا منها فمن خرج له قدح من ذوات الانصباء اخذ النصيب الموسوم
ذلك القدح ومن خرج له قدح مما لا نصيب له لم ياخذ شيئا وغرم ثمن الجزور كله وكانوا يدفعون تلك الانصباء
الى الفقراء ولا ياكلون منها ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم قال الامام المطرزي
في شرح المقامات للحريري البرم البخيل اللئيم وهو في الاصل الذي لا يدخل مع القوم في الميسر ولا يحمل الغرم يقال
فلان برم ما فيه كرم وفي تفسير القرطبي وقال مجاهد ومحمد بن سيرين والحسن وابن المسيب وعطاء وقتادة ومعاوية بن صالح
وطاوس وعلي بن ابي طالب وابن عباس رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كل شيء فيه قمار من نرد وشطرنج فهو ميسر
حتى لعب الصبيان بالكعاب والجوز الا ما ابيح من الرهان في الخيل والقرعة في افراز الحقوق وقال مالك الميسر ميسران
ميسر اللهو وميسر القمار فمن ميسر اللهو النرد والشطرنج والملاهي كلها وميسر القمار ما يتخاطر الناس عليه وفي الكشاف
وفي حكم الميسر انواع القمار من النرد والشطرنج وغيرهما وعن النبي عليه السلام اياكم وهاتين اللعبتين المشئومتين
فانهما من ميسر العجم وعن علي رضي الله عنه ان النرد والشطرنج من الميسر انتهى واما حرمة القمار في النرد والشطرنج
بان يشترط المال في اي جانب صار مغلوبا فبالاتفاق واما حرمة اللعب في نفسه دون الرهان من جانب بان ياخذ
المال ان غلب والا لم ياخذ منه شيئا ففي الشطرنج خلاف كذا قال الفاضل التفتازاني في شرحه للكشاف
لما كان الخمر والميسر منشأ للاثم وسببا للمنافع جعلهما منبعا له ومعدنا لها تنبيها على قوة السببية فلا حاجة
الى تقدير المضاف كما زعمها صاحب الكشاف حيث قال المعنى يسألونك عما في تعاطيهما بدليل قوله فيهما اثم كبير
واثمهما وعقاب الاثم في تعاطيهما وتبعه القاضي وقال الفاضل التفتازاني لظهور ان ليس الاثم في عينهما ولا يخفى ما فيه
من الغفول عما في اعتبار الظرفية في عينهما من النكتة البليغة المناسبة للمقام بل لا وجه لتقدير المضاف كما لا يخفى على ذوي
الافهام وقال الحسن وغيره هذه الاية تدل على تحريم الخمر لانه ذكر ان فيهما اثما وقد حرم الله تعالى الاثم بقوله قل انما حرم
ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم على انه قد وصف ما فيهما من الاثم بالكبر والكبير محرم منه بلا خلاف
والجواب عنه ما قدمناه انفا من ان ظرفيتهما للاثم واضافته اليهما على التوسع السائغ والتلبس الشائع عند ارباب
البلاغة لا على الحقيقة ثم فيه ذم لهما والمذموم شرعا لا يخلو عن قبح ففيه دلالة على كراهتها وانما الحق في قوله

ومنافع للناس بصيغة الجمع واسم الجنس تمهيد الاقصد بقوله وانمهما اكبر من نفعهما من المبالغة في كبر اثمهما وذلك ان في عبارة
اسم الجنس اشارة الى عموم المنفعة تحته من الاصناف والافراد وفي صيغة الجمع اشارة الى ان فيهما انواعا من المنفعة
وبها تأتى الاشف رتان تمتد ان ما يتوصل به الى تعظيم الاثم فيهما بناء على ان تعظيم المفضل عليه يستلزم تعظيم المفضل
والكبير العظيم وقرئ اكثر اي متعدد وما كثر كبير وانما قال فيهما اثم كبير لانهما يؤديان الى الانتخاب نحو المأمور وارتكاب
المحظور وقال الامام القرطبي اثم الخمر ما يصدر عن الشارب من المخاصمة والمشاتمة وقول الفحش وزوال العقل
الذي عليه مدار الاعتبار وتعطيل الصلوات والتعوق عن ذكر الله تعالى وحجة من قرأ كثيرا بالثاء المثلثة ان النبي عم
لعن الخمر ولعن معها عشرة بايعها ومبتاعها والمشتراة له وعاصرها والمعصورة له وساقيها وشاربها وحاملها
والمحمولة له واكل ثمنها وايضا جمع المنافع يحسن معه جمع الاثام والكثير يعطي ذلك واما المنافع فيهما على ما ذكر في التيسير
تقوية الضعيف وهضم الطعام والاعانة على الباه وتسلية المحزون وتشجيع الجبان وتسخية البخيل وتصفية
اللون وانطلاق العي الحي وتهييج الهمة وفيه التوسعة على ذوي الحاجات كانوا يفرقونها على المحتاجين
فيكتسبون به الثناء والمدح وفي الكشاف وهو الالتذاذ بشرب الخمر والقمار والطرب فيهما والتوصل بهما
الى مصادقات الفتيان ومعاشراتهم والنيل من مطاعمهم ومشاربهم وعطاياتهم وسلب الاموال بالقمار
والافتخار على الابرام واما قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فقد روي ان عبد الرحمن بن
عوف رضي الله عنه صنع طعاما وشرابا فدعا نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كانت الخمر
مباحة فاكلوا وشربوا فلما جاء وقت صلوة المغرب قدموا احدهم ليصلي بهم فقرأ اعبد ما تعبدون وانتم
عابدون ما اعبد فنزلت الاية المذكورة فكانوا لا يشربون في اوقات الصلوة فاذا صلوا العشاء
شربوها فلا يصبحون الا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون ثم نزل تحريمها ومعنى لا تقربوا الصلوة لا تغشوها
ولا تقوموا اليها واجتنبوها كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولا تقربوا الفواحش كذا قال صاحب الكشاف وانا اقول
مدلول النص المذكور النهي عن جنس الصلوة فريضة كانت او نافلة عند السكر البالغ الى الحد المذكور وموجبه
النهي عند السكر البالغ اليه عند وجود القيام الى الصلوة وكل من النهيين المذكورين مقصود بالافادة
ولا تمانع بينهما والقصر على احدهما من القصور في الوقوف على ما في الجمع بينهما بالعطف من المذكورين من الايجاز
البليغ الذي هو اقوى ذريعة الاعجاز فافهم ولا تكن من القاصرين المقصرين في حق تفسيره كالامام السغناقي
حيث قال وليس المراد منه نهي عن السكران وقربان الصلوة وانما المراد النهي عن الافراط في الشرب
وصاحب التيسير حيث قال ثم النهي ليس عن الصلوة فانها عبادة فلا ينهى عنها بل هو نهي عن اكتساب السكر
الذي يعجز به عن الصلوة على الوجه الذي قال الامام ابو منصور رح قال ومثل ذلك قول رسول الله عليه السلام لا صلوة
للعبد الآبق ولا للمرأة الناشزة ليس فيه النهي عن الصلوة ولكنه النهي عن الاباق والنشوز وهذا لان الاباق
والنشوز والسكر ليست بالتي تحل باسقاط الفرض قوله وهذا لان الاباق منشؤه الغفول عن انه
لا يلزم من النهي عن الصلوة حالة السكر البالغ الى الحد المذكور ان يكون السكر البالغ اليه عاملا في اسقاط الفرض
وذلك ظاهر ثم ان قوله فانها عبادة فلا ينهى عنها منظور فيه ايضا لان كونها عبادة لذاتها لا ينافي النهي

لا ينافي النهي عنها لوصفها كالصلوة في الارض المغصوبة وفي الثوب النجس والصوم في الايام المعدودة المعهودة وليت
شعري ما يقول هذا القائل في مثل قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه لا يتيسر له ان يقول ليس النهي عن الصلوة
بل عن القراء وفي التاويل الذي ذكره للحديث المزبور تسليم ومما يناسب ان يذكر في هذا المقام ما ذكره حافظ الدين
الكردري في فتاواه بهذه العبارة اذا قال الطبيب القنفذ نافع او الحية لا يجوز اكله للتداوي لان الله تعالى حكيم
لا يحرم شيئا حتى ينزع منافعه وقوله تعالى في الخمر منافع للناس قيل اراد به منافع الاتعاظ اذا رأى السكران قاء
من فيه ودبره والكلب الواحد يلحس هذا وهذا وذلك ممن رأى اتعظ وتاب ولا يذهب عليك ان قوله
لان الله تعالى حكيم لا يحرم شيئا حتى ينزع منافعه غير مسلم فان الحكمة لا تنافي تحريم ما فيه المنافع اذا كان مضاره غالبة
على منافعها وانكار وجود المنفعة في الخمر لا يخلو عن مكابرة ثم انه قال في كتاب الكراهية من فتاواه ووضع الجبيرة على الجرح
ان علم فيه شفاء لا بأس به والذي يرعف ولا يرقأ ان يكتب شيئا من القرآن على جبهته ولو بالبول او على جلد ميتة
ان كان فيه شفاؤه ومعنى قوله عليه السلام لم يجعل شفاؤكم فيما حرم عليكم نفي الحرمة عند العلم بالشفاء ودل عليه جواز اساغة اللقمة
بالخمر وجواز شربه لازالة العطش وهذا القول منه اعتراف بما انكره من وجود المنفعة في الخمر بعدم تمام التعليل الذي ذكره بقوله
لان الله تعالى حكيم لا يحرم شيئا حتى ينزع منافعه وفي الكشاف وقيل هو سكر النعاس وغلبة النوم كقوله ورانوا بسكر سناتهم
كل الديون ولا وجه له لانه لا ينطبق الكلام بسبب نزوله نعم لو قيل بالتعميم لسكر النعاس ايضا لكان له وجه وكان القاضي
تنبه لهذا حيث قال وانتم سكارى من نحو نوم او خمر حتى تنتبهوا وتعلموا ما تقولون فادرج الرد على قائل ذلك
القول في تفسيره وفي التيسير معناه لا تأتوا الى مواضع الصلوة وهي المساجد حالة السكر فذكر الصلوة واراد بها
مواضعها كما في قوله تعالى لهدمت صوامع وبيع وصلوات وهي قول عمر رضي وابن مسعود ودليل هذا الاضمار انه عطف
عليه ولا جنبا الا عابري سبيل وهو نهي الجنب عن قربان المساجد فانه استثنى عابري سبيل وذلك في نحو المساجد
دون اعيان الصلوة ثم النهي عن قربان المساجد حالة السكر نهي عن الصلوة فيها لا محالة ايضا لان النهي عن قربان
المساجد لحرمة الصلوة فكان النهي عن هذا نهيا عن ذلك انتهى اراد بالاضمار اضمار المعنى لا اضمار اللفظ لانه مبني ما
ذكره على التجوز لا على التقدير على ما افصح عنه بقوله فذكر الصلوة واراد بها مواضعها وقوله ثم النهي جواب دخل مقدر
تقديره انه لا ينطبق الكلام بسبب نزوله وتقرير الجواب ظاهر وهذا المعنى مذكور في الكشاف ايضا حيث قال
وقيل معناه ولا تقربوا مواضعها وهي المساجد كقوله عليه السلام جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم ثم قال
في تفسير قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل وقال من فسر الصلوة بالمسجد معناه ولا تقربوا المسجد جنبا الا
مجتازين فيه اذا كان الطريق فيه الى الماء او كان الماء فيه او احتلم فيه وقيل ان رجالا من الانصار كانت
ابوابهم في المسجد فتصيبهم الجنابة ولا يجدون ممرا الا في المسجد فرخص لهم الا ان المختار عنده وعند القاضي
هو المعنى الاول لان عبور السبيل عبارة عن السفر يعني قوله تعالى الا عابري سبيل الا ومعكم حال اخرى تعذرون
فيها وهي حال السفر ولا يخفى ما فيه من التكلف لان مدار ما ذكر على العجز عن الاغتسال لفقد الماء او لعذر آخر
لا عبور السبيل فلا بد من الاعتذار بان تعذر الاغتسال في غالب الاحوال يكون في حق ابناء السبيل وفيه
ان ما يكون غالبا في حقهم هو تعذر الاغتسال لفقد الماء لا تعذر الاغتسال مطلقا سواء لفقده او لامر آخر

حسبي الله ... من الكتب التي وقفها الفقير الى الله ربه ذي المواهب محمد المدعو ...

من المرض او لغيره ثم ان ما ذكر بسبب لرخصة التيمم لا لرخصة الصلوة جنبا لما تقرر في موضعه ان بالتيمم تزول الجنابة
عنه بناء على المعنى الاول لا بد من تكلف آخر في قوله جنبا وهو ما ذكره صاحب الكشاف بقوله اريد بالجنب الذين لم تغتسلوا
كانه قيل لا تقربوا الصلوة غير مغتسلين حتى تغتسلوا الا ان تكونوا مسافرين واما على المعنى الثاني فكل من العبارتين
المذكورتين على ظاهرهما واما قوله يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل
الشيطان الآية فتوجيه تخصيص الخطاب بالذين آمنوا اختصاص الامر بالاجتناب بهم فان الكفار غير مخاطبين
بفروع الشرع على ما تقرر في موضعه وقوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة والحديث بتمامه مذكور
في صحيح البخاري حيث علق اعلام فرضية الصلوة وهي عماد الدين وام العبادات على الاطاعة للشهادتين
المذكورتين صريح فيما ذكر وقد مر سبب نزول هذه الآية وان الخمر انما حرمت بها وقال الامام القرطبي وانما نزل
تحريم الخمر في شوال سنة ثلث من الهجرة بعد وقعة احد ويرد قوله بعد وقعة احد ما في التيسير عن انس
رضي الله عنه قال قدمت لحمزة روايا خمر من الشام فقيل له اشعرت ان الله قد انزل تحريم الخمر قال سمعا وطاعة
فقال النبي عليه السلام لاصحابه قوموا فقام ابو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم فدخلوا على حمزة ومع رسول الله عليه السلام
عشرة محلة فقال حمزة اين الروايا قال هذه يا رسول الله قال خلني حتى اشقها فقال حمزة لا تشقها ودعني
اردها الى الشام فقال ان الله لعن حامل الخمر وغارسها لا يغرسها الا للخمر ولعن مجتنيها وحاملها الى المعصرة
وعاصرها ووارث ربها وبايعها ومدبرها واكل ثمنها ووجه الرد ان حمزة قد قتل في وقعة احد ففي الحديث المذكور
دلالة على تحريمها قبل وقعة احد ثم قال القرطبي بعد نقله الاحاديث في تناول الاصحاب الخمر هذه الاحاديث
تدل على ان شرب الخمر كان اذ ذاك مباحا معمولا به معروفا عندهم بحيث لا ينكر ولا يغير وان النبي عليه السلام
اقر عليه هذا ما لا خلاف فيه يدل عليه آية النساء ولا تقربوا وانتم سكارى وهل كان يباح لهم شرب القدح
الذي يسكر حديث حمزة ظاهر فيه حين بقر خواصر شارفي علي رضي الله عنه فاخبر علي رضي بذلك النبي عليه السلام فجاء الى حمزة
فصدر من حمزة للنبي عليه السلام من القول ما يدل على ان حمزة قد ذهب عقله بما يسكر ولذلك قال الراوي فعرف
رسول الله عليه السلام انه ثمل ثم ان النبي عليه السلام لم ينكر على حمزة ولا عنفه لا في حال سكره ولا بعد ذلك بل رجع لما قال
حمزة وهل انتم الا عبيد لابي على عقبه القهقرى وخرج عنه وهذا خلاف ما قاله الاصوليون وحكموه بانهم
قالوا ان السكر حرام في كل شريعة لان الشرائع مصالح العباد لا مفاسدهم واصل المصالح العقل كما ان اصل المفاسد
ذهابه فيجب المنع من كل ما يذهبه او يشوشه الا ان حديث حمزة يحتمل انه لم يقصد بشربه السكر الا انه اسرع فيه
فغلبه والله اعلم والانصاب اي كانت منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويعدون ذلك قربة وقيل
هي الاصنام التي نصبت للعبادة والاول اولى لانه المناسب لقرينها السابق واللاحق والازلام الاقداح
المعلم واحدها زلم وزلم بضم الزاء وفتحها قال الحسن كانوا اذا ارادوا امرا الى اقداح ثلثة على واحد
منها مكتوب امرني ربي وعلى الاخر نهاني ربي والثالث غفل الاسم عليه فيجيلونها فان خرج الامر مضوا على ذلك
والنهي كفوا عنه وان خرج الغفل اجالوها ثانيا وقال صاحب الوسيطين وهي اقداح كانت زلمت اي سويت

اي سويت واخذت من جودتها والرجس المستقذر وهو والنجس متقاربان لكن الرجس اكثر ما يقال في المستقذر طبعا والاول
اكثر ما يقال في المستقذر عقلا او شرعا وافراده لانه مع صيغة المصدر فيصح ان يكون خبرا عن الجمع فلا حاجة الى تقدير المعطوفات
والمقصود المبالغة في قذارتها فلا حاجة الى تقدير التعاطي وما اشبهه بل لا وجه له اذ يخرج الكلام مخرج شيء مغسول على ما
مر دال على ما افصح عنه الشيخ في دلائل الاعجاز حيث قال في قول الخنساء فانما هي اقبال وادبار لم ترد بالاقبال والادبار غير معناهما
حتى يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز في ان جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا على حذف
المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وان كانوا يذكرونه منه اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار افسدنا الشعر
على انفسنا وخرجنا الى شيء مغسول وكلام عامي مرذول لا مساغ له عند من هو صحيح الذوق والمعرفة ونسابة للمعاني ونقدير
المضاف فيه انه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره ولم تقصد المبالغة لكان حقه ان يجيء بلفظ الدواب لانه مراد به
الى هنا كلامه فالمصير الى التقدير في امثال هذا من ضيق العطن كما لا يخفى على ارباب الفطن قوله من عمل الشيطان ايضا
من قبيل المبالغة فلا دلالة فيه على التقدير المذكور كما زعمه صاحب الكشاف حيث قال يرجع الضمير في قوله فاجتنبوه الى المضاف المحذوف
كانه قيل انما شأن الخمر والميسر او تعاطيهما او ما اشبه ذلك ولذلك قال رجس من عمل الشيطان انتهى والمراد من عمله
ما اتخذه لمفسدة عظيمة وذلك ان العمل على ما نص عليه الامام الراغب لا يقال الا فيما كان عن فكر وروية ولهذا قرن بالعلم
حتى قال بعض الادباء قلب لفظ العمل عن لفظ العلم تنبيها على انه من مقتضاه انتهى وما يفعله الشيطان عن فكر وروية لابد
وان يكون لخبث ما وهذا هو السر في اختيار لفظ العمل في اصل الكلام فانه رجس من الشيطان والقاضي حيث قال في تفسيره
لانه مسبب عن تسويله وتزيينه فقد التفت عن بيان المرام من اصل الكلام اذ لا دخل لزيادة لفظ العمل في افادة ما ذكره كما لا يخفى
على ذوي الافهام قوله فاجتنبوه امر بالاحتراز عنه وعن جميع التصرفات فيه على ابلغ وجه اي كونوا جانبا منه في ناحية
تفريع على مجموع الامرين المذكورين النجاسة وكونه من عمل الشيطان والمراد النجاسة الشرعية وهي مفقودة قبل التحريم
فلا يتجه الاشكال بان يقال انه من عمل الشيطان في جميع الازمان والمفاسد المذكورة مترتبة عليه في كل الاحيان
فما وجه الامر بالاجتناب عنه ببعضها لما عرفت ان كونه رجسا بحكم الشرع مخصوص وحكم الاجتناب مترتبة عليه نعم يتجه
السؤال على تفسير القاضي حيث قال ثم قرر ذلك بان بين ما فيهما من المفاسد الدينية والدنيوية المقتضية للتحريم
بان يقال لو كان المقتضي للتحريم ما فيهما من المفاسد لما كان حرمتهما مخصوصة ببعض الازمان لانها مستمرة واستمرار المقتضي
يقتضي استمرار المقتضى واذا وقفت على وجه انحلال الاشكال فقد وقفت على عدم اصابة الامام في الجواب حيث قال
فان قيل الآية صريحة في ان علة تحريم الخمر هي هذه المعاني ثم ان هذه المعاني كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع ان التحريم ما كان
حاصلا وهذا يقدح في صحة هذا التعليل قلنا هذا هو احد الدليل على ان تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدح في كونها
علة ثم انه لم يصب في تخصيص السؤال بتحريم الخمر فانه وارد على تحريم قرينه ايضا قوله انما يريد الشيطان استيناف
لتعليل ما تضمنه قوله من عمل الشيطان لكمال الخفاء فيهما دون الاخرين حيث خصصهما في آية اخرى بكونهما من الغوائل
وكان ذلك مظنة لان لا يكون من عمل الشيطان هذا هو الوجه لتخصيص المذكور واما الذي ذكره القاضي بقوله تعليلا لصاحب
الكشاف بقوله وانما خصصهما باعادة الذكر وشرح ما فيهما من الوبال تنبيها على انهما المقصود بالبيان وذكر الانصاب
والازلام للدلالة على انهما مثلهما في الحرمة والشرارة

لوله عليه السلام شارب الخمر كعابد الوثن وفهم ما في التمثيل المذكور من القصور حيث لا دلالة فيه على المماثلة فيما ذكر
بينهما وبين الازلام مبناه على ان يكون المراد من الانصاب ما نصب للعبادة من الاصنام والمختار على ما بنى عليه نفسه
في تفسير اوايل سورة المائدة ان المراد منها ما نصب هو البيت من الاحجار ليذبح عليها وعبارة صاحب الكشاف لان الخطاب
مع المؤمنين وانما نهاهم عما كانوا يتعاطونه من شرب الخمر واللعب بالميسر وذكر الانصاب والازلام لتاكيد تحريم الخمر
والميسر واظهار ان ذلك جميعا من اعمال الجاهلية واهل الشرك فوجب اجتنابه باسره وكانه لا مباينة بين من عبد
صنما واشرك بالله في علم الغيب وبين من شرب خمرا او قامر ثم افردهما بالذكر ليري ان المقصود بالذكر الخمر والميسر
وكانه زعم ان الخطاب مع المؤمنين يابى عن اندراج الازلام فيما يتعاطونه وذلك غير مسلم ثم ان قوله واشرك
في علم الغيب ايضا محل نظر اذ ليس في الازلام على الوجه المار بيانه دعوى علم الغيب كما لا يخفى قوله العداوة والبغضاء
في الخمر والميسر على التوزيع فان العداوة وهو ما يفضي الى التعدي بالنيل يناسب الخمر والبغضاء وهو ما يتمكن في القلب
كالبغض الشديد يناسب الميسر دون الخمر وصد الصرف عن الرخاصة والصرف المنع بل المنع بالتحويل عن جهته قوله
عن ذكر الله وعن الصلوة اي عن العبادات كلها قلبية او قالبية وذلك لان ذكر الله تعالى اصل العبادات
القلبية والصلوة ام العبادات القالبية فاكتفى بذكر الكل من كل قسم عن ذكر الكل واحال بيان حال الباقي على الدلالة به
فان من قدر على الصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلوة يكون على الصد عن غيرهما اقدر وصاحب الكشاف لعدم تنبهه
لهذه الدقيقة الانيقة قال وقوله عن الصلوة اختصاص الصلوة من بين الذكر كانه قيل وعن الصلوة خصوصا وتبعه القاضي
حيث قدر ما ذكره وفصله بقوله وخص الصلوة في الذكر بالافراد للتعظيم والاشعار بان الصاد عنها كالصاد عن الايمان
من حيث انها عماده والفارق بينه وبين الكفر قوله فهل انتم منتهون رتبه على ما تقدم من انواع الصوارف ايذانا بان الامر
في المنع والتحذير بلغ الغاية وان الاعذار قد انقطعت وهي نهي عن العمل المذكور على ابلغ وجه واكده حيث اوجب الانتهاء
عنه والاعتراف بالانتهاء فان الاستفهام المذكور لطلب ذلك واما الذي ذكره صاحب الكشاف بقوله كانه قيل قد تلي
عليكم ما فيهما من انواع الصوارف والموانع فهل انتم مع هذه الصوارف منتهون ام انتم على ما كنتم عليه كان لم توعظوا ولم تزجروا
فانما هو وجه لما تعطيه مساق الكلام من التوبيخ على عدم انتهائهم عنه قبل التنصيص بالتحريم والتغليظ بتصريح ما فيه
من المفاسد التي يقتضي الانتهاء عنه بدون التحريم قال القفال الحكمة في وقوع تحريم الخمر على التدريج ان الله تعالى علم ان القوم
كانوا قد الفوا شرب الخمر فكان انتفاعهم بذلك كثيرا فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق عليهم ذلك فلا جرم استعمل
في التحريم هذا التدريج وهذا الرفق قوله قل فيهما اثم كبير لم يذكر ههنا وفي ساير السؤالات مثل قوله تعالى ويسألونك
عن المحيض قل هو اذى وقوله تعالى ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وقوله يسألونك عن الساعة ايان مرسيها
قل انما علمها عند ربي وقوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وقوله ويسألونك عن ذي القرنين قل ساتلوا
عليكم منه ذكرا الفاء في الجواب وذكرت في قوله تعالى ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فلا بد من وجه
فارق بينه وبينها وهو ان الجواب فيها عن سؤالات واقعة قبل النزول وههنا عن سؤال علم الله تعالى وقوعه واخبر عنه
قبله ولذلك اجاب بالفاء الفصيحة فكان المعنى اذا سالوك فقل واما الصد عن ذكر الله وعن الصلوة فليس
على التوزيع كالعداوة والبغضاء ولهذا اخره عن قوله في الخمر والميسر بل هو مخصوص بالخمر ففيه اشارة الى انها اشد

الى انها اشد حرمة من الكل ثم ان في قوله تعالى في الخمر والميسر دلالة على انها اشد حرمة من سايرها وايضا
لما كان سبب النزول بيان حرمة الخمر بدأ بها عبارة وختم بها اشارة

لمولانا الفاضل المحقق
والحبر المدقق ابن كمال باشا
رحمهما الله تعالى

قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن الاية استدل ارباب المعقول بهذه
الاية الكريمة على ان المعتبر في الدعوة الى سبيل من بين الصناعات الخمس انما هو البرهان والخطابة والجدل فجعلوا
الحكمة اشارة الى الدليل البرهاني والموعظة الحسنة الى الخطابة والمجادلة بالتي هي احسن الى الجدل وتوضيحه ان النبي عم
لما كان مبعوثا الى كافة الناس اقتضت الحكمة ان يكلمهم على قدر عقولهم ويدعوهم حسب ما يصل اليه افهامهم والناس
متفاوتون منهم خواص وهم اصحاب نفوس مشرقة قوية شديدة الاستعداد لادراك المعاني قوية الانجذاب
الى المبادي العوالي مايلون الى اليقين وان كانوا متفاوتين في مراتبه ايضا علما وعينا وحقا فامر عليه السلام
ان يدعوهم بالحكمة اي البرهان المفيد للمستعدين تحقيق الحق على وجه لا يحوم حوله شك ولا يتطرق اليه تغير اصلا ومنهم
عوام وهم اصحاب نفوس كدرة ضعيفة الاستعداد شديدة الالف بالمحسوسات قوية التعلق بالرسوم والعادات
تقصر افهامهم عن درجة البرهان يقنعون بالخطابيات والعبر فامر عليه السلام ان يدعوهم بالموعظة الحسنة اي بالدليل
الخطابي ومنهم من يعاند ويجادل بالباطل ليدحض به الحق لما غلب عليه تقليد الاسلاف ورسخ فيه العقايد الباطلة فلا ينفعهم
المواعظ والعبر بل لا بد من القامهم الحجر باحسن طرق الجدل ليلين عريكتهم وتزول شدة شكيمتهم فبالنسبة اليهم امر
عليه السلام بان يجادلهم بالتي هي احسن والى ما ذكرنا مفصلا اشار القاضي البيضاوي في تفسير هذه الاية الكريمة
اجمالا حيث عرف الحكمة بعد ما فسرها اولا بالمقالة المحكمة بالدليل الموضح للحق المزيح للشبهة ولا شك انه المراد
الا على الدليل البرهاني وفسر الموعظة الحسنة بالخطابات المقنعة والعبر النافعة ثم قال فالاولى لدعوة خواص الامة
الطالبين للحقايق والثانية لدعوة عوامهم واراد بالخطابات المقدمات التي يتالف منها الدليل الخطابي وهي مقدمات
مظنونة او مقبولة من شخص معتقد فيه اما لامر سماوي كالانبياء والاولياء واما لاختصاصه بمزيد عقل ودين كالحكماء
والعلماء والزهاد واشار بقوله المقنعة الى ما قالوا من ان فائدة الخطابة اقناع من هو قاصر عن درجة البرهان
واشار بقوله والعبر النافعة الى ما قالوا من ان الخطابة نافعة جدا في تعظيم امر الله والشفقة على خلقه وتفيد ترغيب
الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم ولذلك يفعله الخطباء والوعاظ ثم اشار الى ان الامر بالجدل انما هو
بالقياس الى المعاندين بقوله وجادل معانديهم وفسر قوله تعالى بالتي هي احسن بقوله بالطريقة التي هي احسن طرق المجادلة
ثم بين ذلك بقوله من الرفق واللين وايثار الوجه الايسر والمقدمات التي هي اشهر واشار بقوله التي هي اشهر الى ما
قالوا من ان معظم مقدمات الجدل المشهورات وهي القضايا التي يحكم بها العقل لعموم اعتراف الناس بها اما لاشتمالها على مصلحة
عامة نحو العدل حسن والظلم قبيح او بسبب رقة كقولنا مواساة الفقراء محمودة او حمية كقولنا كشف العورة مذموم
او بسبب عادات او شرايع او اداب كقولنا شكر المنعم واجب وساير الامور الشرعية فان المقدمات اذا كانت
مشهورة بحيث يعرفها جميع الناس لا يتمكن الخصم من المنع فيصير ملزما وقوله فان ذلك انفع في تسكين لهبهم وتبيين شغبهم

اي عنادهم ومرائهم اشارة الى ما قالوا ان فائدة الجدل الزام المعاند المخالف للحق تخليصا له عن تلك المخالفة بايقاع
وهن في اعتقاده ودفعا له عن التصرف في العامة بامالتهم الى الباطل فيقولهم في تسكين لجبهم اشار الاول اذ بايقاع
الوهن في اعتقاده يسكن لهب العناد وينكسر سورة المخالفة فيرجع الى الحق واشار بقوله وتبيين شغبهم الى الثاني
اذ بعد ما تبين بالجدل كون الخصم شاغبا معاندا لا طالبا للحق لا تميل العامة الى اباطيله وزخرفاته فلا يتمكن من التصرف
فيهم واضلالهم ثم ان المغالطة والشعر من الصناعات الخمس لم يعتبرا في الدعوة الى سبيل الحق قالوا اما المغالطة
فلان فائدتها تغليط الخصم والاحتراز عن تغليطه اياه ومرتبة الرسول عليه السلام تنافي ان يغلط وتتعالى ان يغلط
واما الشعر وان كان مفيدا للخواص والعوام فان الناس في باب الاقدام والاحجام اطوع للتخييل منهم للتصديق
الا ان مداره على الاكاذيب ومن ثمة قيل احسن الشعر اكذبه فلا يليق بالصادق المصدوق كما يشهد به قوله تعالى
وما علمناه الشعر وما ينبغي له لا يقال الشعر الذي هو احد الصناعات الخمس قياس مؤلف من مقدمات مخيلة
والشعر الذي مداره على الكذب هو الكلام الموزون المقفى وهو الذي لا ينبغي له وما علمه الله لانا نقول كون الشعر
مذموما ليس لكونه كلاما موزونا مقفى بل لاشتماله على تخيلات كاذبة فمرجعهما واحد تامل

للمولى ابن صدر الدين
عليه رحمة رب العالمين

سورة الاسرى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المصنف رحمه الله سبحان الذي اسرى الآية سبحان علم للتسبيح كعثمان للرجل وانتصابه بفعل مضمر متروك اظهاره
تقديره اسبح الله سبحان ثم نزل منزلة الفعل فسد مسده ودل على التنزيه البليغ انتهى يعني ان سبحان علم للتسبيح
بمعنى التنزيه لا التسبيح بمعنى قول سبحان الله واما دلالته على التنزيه البليغ فمن الاشتقاق اعني التسبيح وهو
الابعاد في الارض ثم ما يعطيه نقله الى التفعيل ثم العدول عن المصدر الى الاسم الموضوع له خاصة لا سيما وهو علم
يشير الى الحقيقة الحاضرة في الذهن وما فيه من قيامه مقام المصدر مع الفعل ولهذا لم يجز استعماله الا فيه وكانه قيل
ما ابعد الذي له هذا الشان عن جميع النقائص فلا يكون استيساره بالقدم الا حكمة وصوابا واما معنى التعجب والاتيح
قصده به على ما نص عليه في تفسير سورة النور حيث قال فان قلت ما معنى التعجب في كلمة التسبيح قلت الاصل في ذلك
ان يسبح الله عند رؤية العجب في صنايعه ثم كثر حتى استعمل في كل تعجب انتهى وجوز صاحب الكشف قصد كل
واحد من معنى التعجب والتنزيه في محل واحد حيث قال في تفسير سورة بني اسرائيل فالتنزيه لا ينافي التعجب كما توهم
الا ان الظاهر من كلام المصنف في مواضع من الكشاف انه لا يرتضي الجمع بينهما الا لكن فيه بينهما بان كلا منهما
معنى مستقل فالجمع بينهما في محل كالجمع بين معنيي المشترك منها قوله في سورة النحل سبحانه تنزيه لذاته من نسبة
الولد اليه او تعجب من قولهم ومنها قوله في تفسير سورة النور وسبحانك للتعجب من عظم الامر او لتنزيه الله تعالى
عن ان يكون حرم نبيه فاجرة ومنها في تفسير سورة الفرقان سبحانك تعجب منه قد تعجبوا مما قيل لهم او قصدوا به
تنزيهه عن الانداد انتهى وقد اشار في كل منها الى منع الجمع بين قصد التعجب وقصد التنزيه بالفصل بينهما بادات

باداة التنوين وعلى تقدير الجمع بينهما فالوجه ان يكون التنزيه مرادا والتعجب تبعا كما قاله صاحب الكشاف في تفسير
قوله تعالى سبحان الذي اسرى

لمن كان باشا من حاشية
سيد الكشاف عليهم الرحمة

قال الله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الآية قال القاضي في تفسير هذه
الآية والاكثرون على انه اسري بجسده الى البيت المقدس ثم عرج الى السموات حتى انتهى الى سدرة المنتهى
ولذلك تعجب قريش واستحالوه والاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة ان ما بين طرفي قرص الشمس
ضعف ما بين طرفي كرة الارض مائة ونيفا وستين مرة ثم ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى
في اقل من ثانية وقد برهن في الكلام ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض وان الله قادر على كل الممكنات
فيقدر ان يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن النبي عليه السلام واعلم ان النسبة المذكورة هي نسبة مقدار كرة
الشمس الى كرة الارض لا نسبة مقدار قطر الشمس الى قطر الارض لما بينوا ان قطر الشمس خمسة ونصف مثل قطر
الارض وقد بين اقليدس في المقالة الثانية عشر ان نسبة الكرة الى الكرة كنسبة مكعبي قطريهما والكعب
هو الحاصل من ضرب الشيء في الحاصل الاول من ضربه في نفسه كالثمانية بالنسبة الى الاثنين على ما حقق في علم الحساب
فخمسة امثال قطر الارض ونصفه التي هي مقدار قطر الشمس اذا كعب يكون كرة الشمس مائة وستة وستين
مثلا للارض وربع وثمن مثل الارض وهو المراد بالنيف في عبارة القاضي فليس المراد بما بين طرفي قرص الشمس قطرها
الذي هو الخط المستقيم المار بالمركز المنتهي الى المحيط في الطرفين بل المراد حجمها المحصور بين الطرف الاعلى منها
والاسفل منه فمن غير عبارة القاضي الى قوله وقد ثبت في الهندسة ان قطر الشمس ضعف قطر الارض مائة ونيفا
وستين مرة لم يقف غيره الى ما لا يمكن تصحيحه ثم المراد من الاعلى والاسفل هو المقدم والمؤخر في الطلوع فلا يرد ان وصول
طرفه الاسفل الى موضع طرفها الاعلى اذا كانت الشمس في النصف الشرقي من دائرة نصف النهار واما اذا كانت في النصف
الغربي فالامر بالعكس لانا نقول ان وصول طرفها الاسفل موضع طرفها الاعلى انما يكون بحركة فلك الافلاك على خلاف التوالي
بمقدار قطر الشمس ومقدار قطرها عند المتاخرين احدى وثلثون دقيقة وعشرون ثانية بما به نصف قطر منطقة البروج
التي تلازمها منطقة الفلك الخارج المركز للشمس ستون جزءا وقد بينوا ان المحيط كل دائرة ثلثة امثال قطرها تقريبا
فيكون قطر الشمس باجزاء المنطقة على ان المنطقة ثلثة امثال قطرها احدى وثلثين دقيقة وخمس وعشرون ثانية
فلا يصل طرفها الاسفل موضع طرفها الاعلى الا في احدى وثلثين دقيقة وخمس وعشرين ثانية فلا يصح قوله ان طرفها الاسفل
يصل موضع طرفها الاعلى في اقل من ثانية لانا نقول حركات الكواكب كما تتقدر بالمسافة تتقدر بالزمان مثلا اذا قلنا
الشمس تقطع في كل يوم بليلته درجة فالدرجة مسافتها واليوم بليلته زمانها ثم انهم كما قسموا منطقة كل فلك على ثلثمائة
وستين قسما وسموا كل قسم منها درجة وقسموا كل درجة على ستين قسما وسموا كل قسم دقيقة وقسموا كل دقيقة على ستين
ثانية وكل ثانية على ستين ثالثة وهكذا الى الروابع والخوامس والسوادس وغيرها الى ما اراد واكذلك قسموا كل يوم بليلته
الى اربع وعشرين قسما وسموا كل واحد منها ساعة ثم قسموا كل ساعة الى ستين جزءا وسموا كل جزء منها دقيقة وكل دقيقة
الى ستين ثانية وكل ثانية الى ستين ثالثة وهكذا فالمراد بالثانية في عبارة القاضي ما هو من اجزاء الدقيقة التي هي

من اجزاء الساعة التي هي من اجزاء اليوم بليلته فالمراد بوصول طرفها الاسفل موضع طرفها الاعلى في اقل من ثانية
انه يقطع مسافة مقدار قطرها الذي هو احدى وثلثون دقيقة وخمس وعشرين ثانية في زمان اقل من ثانية
والامر كذلك كما يظهر ذلك اذا رصد بساعة معمولة فيها الدقايق والثواني والثوالث ولقد اطنبنا الكلام
لما استدعاه دفع هذه الاعتراضات عما هو المرام فلا تتخذوني هدف الملام

ابن صدر الدين عفا عنهما رب العالمين

قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قال القاضي في تفسير هذه الاية وفيه دليل على ان لا وجوب
قبل الشرع انتهى ولم يبين كيفية دلالة الآية عليه هنا لكنه اشار اليها اجمالا في الطوالع حيث قال فيه
بعد ما رد قول المعتزلة بالوجوب العقلي بوجوه ولنا ان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الوجوب
قبل البعثة لنفي لازمه انتهى والمراد باللازم المنفي في الاية التعذيب فوجه دلالة الآية على ما ذكره انها
تدل على نفي التعذيب قبل الشرع وهو لازم للوجوب وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ولما كان
يرد عليه امور الاول ان التعذيب لا يلازم الوجوب بل ترك الواجب والثاني ان ترك الواجب انما يستلزم
استحقاق التعذيب لا التعذيب لجواز العفو عندنا والثالث انه يجوز ان يكون انتفاء التعذيب قبل الشرع
لانتفاء ترك الواجبات لا لعدم الوجوب قرر صاحب المواقف وشارحه دلالة الآية على ما ذكر على نحو
اندفع عنه جميع الاشكالات حيث قال نفى الله سبحانه التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة
وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه
فاشار بقوله بشرط ترك الواجب الى ان التعذيب ليس من لوازم الوجوب في نفسه بل من لوازمه بشرط
ان يترك فاندفع الاول واشار بقوله عندهم اذ لا يجوزون العفو الى ان هذا الدليل الزامي حجة على المعتزلة
القائلين بوجوب تعذيب تارك الواجب فاندفع الثاني ثم قال شارح المواقف ومحصوله انه لو كان وجوب
عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات ح فيلزم ان يكونوا معذبين ح
قبلها وهو باطل فاشار الى ان هذا الدليل لا يتم الا بضم مقدمة هي انه لا شبهة في ان العقلاء الخ فاندفع
الثالث ايضا وكلام صاحب المواقف في تقرير الاستدلال بالآية في شرح مختصر ابن الحاجب اصرح في اعتبار
هذه القيود حيث قال هناك اولا ان الاحكام لو كان مدركها العقل لزم التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب
والحرمة ح وهما يستلزمان التعذيب عندهم لمنعهم العفو ثم قال قول المصنف لاستلزام مذهبهم خلافه الاقرب
حمله على ان مذهبهم في عدم جواز العفو يستلزم التعذيب بترك الواجبات العقلية اشارة الى انه
الزامي وانه لا يمتنع ان يقال بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب قبل البعثة انتهى وبالجملة اتفقت كلمة الكملة
على ان هذا الدليل الزامي مبني على انه يجب على الله تعذيب تارك الواجب فلا يتم على مذهب اهل السنة
القائلين بجواز العفو فظهر ان من قال مراد القاضي ان فيه دليلا الزاميا والا فان ارتكاب المعاصي
لا يوجب التعذيب عند اهل السنة فقد اصاب وبنى توجيه كلام القاضي على ما حققوه وقرروه
وقد اخطأ من رد على هذا القائل حيث قال اي لا وجوب لشيء علينا من الاحكام التكليفية قبل الشرع

قبل ان يشرع وان لا يعذبنا بتركه قبله لانه لا يجب تعذيبنا على الله بالمعصية قبل شرع شيء حتى يرد عليه ان المذهب
عدم وجوب الاثابة والعقاب على الله تعالى اصلا فيحتاج ذلك الى التأويل انتهى اراد بالتأويل جعله دليلا الزاميا
انظر الى ما حمل كلام القايل وكيف بعد عن تحقيق هذه المسألة عن اصلها ولم يشعر بانه لو لم يجعل هذا دليلا الزاميا لم يتم
الملازمة التي ادعاها بقوله وان لا يعذبنا بتركه قبله فانه مبني على وجوب التعذيب بترك الواجب وهو خلاف المذهب
هذا لكن بقي ههنا شيء وهو ان الاستدلال بهذه الآية انما يتم اذا اريد بالعذاب المطلق الشامل للدنيوي
والاخروي كما اشار اليه شارح المواقف لكن المناسب لما بعده اعني واذا اردنا ان نهلك الآية ان يراد
عذاب الاستيصال في الدنيا ولا يلزم من انتفاء العذاب الدنيوي قبل البعثة انتفاء الوجوب لان لازم الوجوب
عندهم هو العذاب الاخروي واجيب بان الآية لما دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى
على ترك الواجب قبل تنبيههم بارسال الرسول فهم ان لا يليق بها على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركه قبل ذلك
اولى قال العبري في شرح منهاج الاصول للقاضي لا حاجة الى جعل الدليل الزاميا بل يجوز اتمامه على تقدير جواز العفو
ايضا بانه يعلم وقوع العذاب وان لم يكن لازما للوجوب لكن عدم الامن من وقوعه لازم له ضرورة انه يجوز
العقاب على ترك الواجب عندنا وان لم يجب وهذا اللازم اعني عدم الامن منتف لدلالة الآية على عدم
وقوعه فينتفي الملزوم ورد ذلك اولا فانه لا يمتنع ان عدم الامن من وقوع العذاب من لوازم ترك الواجب مطلقا
بل عدم الامن اذا لم يتيقن عدم وقوع العذاب بدليل آخر واما ثانيا فبان انتفاء عدم الامن انما هو بالآية
اذ قبل ورود الآية كان العقاب جايزا ولا شك ان انتفاءه بالآية انتفاء بالعفو لان معنى العفو
عدم العقاب والآية تدل عليه فلم يتم الدليل على تقدير جواز العفو وقيل نجعل اللازم جواز العقاب فيتم الدليل
بلا حاجة الى جعله الزاميا لان جواز العفو لا ينافي جواز العقاب ورد بان الملازمة القائلة بانه لو كان الوجوب
ثابتا قبل الشرع لعذب تاركه وان كانت مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع لان الآية انما تدل على نفي وقوع
العذاب لا على نفي جوازه واجيب بان معنى الآية ليس من شاننا ولا يجوز منا التعذيب قبل البعث
فان مثل هذا التركيب كثيرا ما يستعمل في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين ولو اريد الوقوع
لقيل وما نعذب حتى نبعث رسولا ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف ان معناه ما صح منا صحة تدعو اليها
الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم رسولا فتلزمهم الحجة ثم ان صاحب الكشاف لما قرر معنى
الآية هكذا استشعر ان الآية ح تدل على عدم الوجوب قبل البعثة كما هو مذهب اهل السنة فحاول دفعه
فقال فان قلت الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسول لان معهم ادلة العقل التي بها يعرف الله عز وجل وقد اغفلوا
النظر وهم متمكنون منه واستيجابهم العذاب لاغفالهم النظر فيما معهم وكفرهم لذلك لا لاغفالهم الشرايع التي
لا سبيل اليها الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان قلت بعثة الرسول من جملة التنبيه والايقاظ له
من رقدة الغفلة لئلا يقولوا كنا غافلين فلولا بعثت الينا رسولا ينبهنا على النظر في ادلة العقل انتهى
ولما كان كل ما ذكره في السؤال والجواب مبنيا على الاصول الاعتزالية اعرض عنه القاضي واكتفى ببيان ان
التي في الآية دلالة على خلاف مذهبهم واطلق الدليل ولم يقيده بكونه الزاميا تنبيها على امكان جعله تحقيقيا
كما عرفت وان كان الظاهر كونه الزاميا على ما حقق

مولانا ابن صدر الدين رحمهما الله تعالى

قال القاضي في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الآية فيه دليل على ان لا وجوب قبل الشرع قال المولى
سعدي چلبي يعني دليلا الزاميا والا فارتكاب المعاصي لا يوجب التعذيب عند اهل السنة وقال المرحوم
سنان افندي متضمنا لكلام الرد على المحشي اي لا وجوب لشيء علينا من الاحكام التكليفية قبل الشرع
والا لعذبنا بتركه قبله لانه لا يجب تعذيبنا على الله تعالى بالمعصية قبل ورود شيء حتى يرد عليه ان المذهب
عدم وجوب الاثابة والعقوبة على الله تعالى فيحتاج الى ذلك التأويل اقول انما حمله على هذا الرد حمله لكلام المحشي
على محمل غير صحيح ومعنى كلامه ان الاستدلال بهذه الآية على عدم وجوب شيء علينا عقلا قبل الشرع انما يتم
لو كان التعذيب لازما لترك الواجب حتى يستدل بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولا لزوم عند اهل السنة
فيجوز ان يجب شيء علينا عقلا قبله ولا يعذبنا الله تعالى على تركه فمراد المحشي من الدليل الالزامي ويمكن ان يجعل
دليلا تحقيقيا ايضا بارادة اللزوم بمقتضى الوعيد كما هو مذهب اهل السنة وايضا يمكن ان يجاب بان اللازم
جواز العذاب على تقدير حمل الآية على عدم جواز العذاب ظ فلا حاجة اذن الى حمل الدليل على الالزامي فتدبر
واقول قد حقق في موضعه ان ايات الوعيد اما مشروط بشروط معلومة من الايات الاخر والاحاديث
منها عدم عفوه تعالى واما محمولة لانشاء الوعيد والتهديد واما محمولة على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه
بالفعل فعلى التقادير لا لزوم وايضا حكم الوعيد لا يتعدى قبل الشرع والكلام فيه ومن هذا يعلم ايضا عدم
تمامية الالزامي ايضا بناء على ان المعتزلة لا يقولون بوجوب العقاب للعاصي عقلا بل بوجوبه
على ما هو مذكور في الكتب الكلامية

لمولانا عبد الرحيم العمري المفتي
رحمه الله عليه الغني المغني

قال القاضي في تفسير قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وفيه دليل على ان لا وجوب قبل الشرع
اقول اي دليل على ان لا وجوب علينا لشيء من الاحكام اعتقادية كانت او عملية كما هو رأي الاشاعرة
واحد فريقي الحنفية وهم ائمة بخارى اذ لو وجب علينا شيء قبل الشرع لوجب الايمان لانه اساس الاحكام
وشرط صحة ساير العبادات ولو وجب لكان الكافر معذبا البتة قبل ارسال رسول لان الله لا يغفر
ان يشرك به وقد نفت الآية التعذيب قبل الشرع وبهذا البيان ظهر ان الآية دليل تحقيقي لا الزامي
وقال فاضل الروم انه الزامي والا فارتكاب المعاصي لا يوجب التعذيب عند اهل السنة انتهى ومراده
ان المعتزلة لما قالوا بالوجوب العقلي واوجبوا عليه سبحانه عقاب العاصي واثابة الطايع كان هذا النص
دليلا الزاميا لهم لانه لو وجب شيء عقلا قبل الشرع لوجب التعذيب دون ارسال رسول ولو وجب
لزم وقوعه وقد نفته الآية وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم فلا وجوب قبل الشرع وقوله والا اي
وان لم يكن الزاميا فلا دليل فيه لان ارتكاب المعاصي لا يوجب على الله التعذيب عند اهل السنة فيجوز ان يجب
الاحكام قبل الشرع وان لم يعذب الكافر لجواز العفو ولا حاجة الى الاثابة على ان الاخبار بالتعذيب
وعيد وانهم جوزوا الخلف بالوعيد وفيه بحث اما اولا فلما علمت من استقامة دليلا تحقيقيا بما قررنا
واما ثانيا فلانه على تقدير كونه الزاميا لا يختص بالمعتزلة بل يشاركهم في ذلك احد فريقي الحنفية من اهل

من اهل السنة وهم الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند لانهم وان يقولوا بان العقل حاكم بالحسن والقبح لكنهم قالوا
انه آلة للعلم بهما فاوجبوا الايمان بالله تعالى وتعظيمه وتصديق النبي صلى الله عليه وسلم وحرموا نسبة ما هو شنيع
اليه تعالى حتى روي عن ابي حنيفة لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته ومع ذلك الزاما لهم لو وجب على الخلق
معرفته سبحانه والايمان قبل بعثة رسول لزم تعذيب الكافر قبلها لاخباره تعالى بانه لا يغفر الشرك به وقد نفى
التعذيب فلا وجوب ضرورة انتفاء الملزوم اذا انتفى اللازم على نهج الزام المعتزلة واما تخصيص الكفر المعذب
عليه بما بعد الشرع فلا دليل عليه وقال المولى الفاضل سنان افندي في بيان قول المص على ان لا وجوب قبل الشرع
اي لا وجوب لشيء علينا من الاحكام التكليفية قبل الشرع والا لعذبنا بتركه قبله انتهى اي لو لم ينتف وجوب شيء
على طريق السلب الكلي بل ثبت وجوب بعض الاحكام لعذبنا بترك ذلك البعض قبل بعث الرسول والآية
بخلافه وفيه بحث اذ لا يلزم بترك بعض الاحكام اي بعض كان على طريق الايجاب الجزئي التعذيب بل لو ترك
جميع الاحكام التكليفية سوى الايمان جاز ان لا يعذب التارك لعدم وجوب التعذيب عليه سبحانه عند اهل السنة
فلا بد من ضم المقدمة التي اشرنا اليها في توجيه كلام المص بقولنا اذ لو وجب علينا شيء الخ او اقتفاء اثر الفاضل
المتقدم في جعله الزاميا لا تحقيقيا ثم قال لانه لا يجب تعذيبنا على الله تعالى بالمعصية قبل شرع شيء حتى يرد عليه
ان المذهب بعدم وجوب الاثابة والعقاب على الله تعالى اصلا فيحتاج ذلك الى التأويل انتهى اقول
لا ينبغي ان يتوهم انه اشارة الى الرد على فاضل الروم اذ ليس في كلامه ما يدل عليه فضلا عن حمل قول البيضاوي
لا وجوب فيه على معنى انه لا يجب تعذيبنا عليه تعالى حتى يعترض عليه كيف وقوله الزاميا والا فارتكاب المعاصي
الخ ينادي على خلافه لانه انما يكون الزاميا ويرتبط قوله فارتكاب المعاصي بالشرط اذا اريد به الوجوب علينا
على ما بيناه آنفا فتعين انه رد لآخر من محشي الكتاب والله سبحانه اعلم

لمولانا ساري الدين
رحمه الله عليه رب العالمين

سورة الكهف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب الآية قال القاضي يعني القرآن يريد ان اللام للعهد والمعهود هو القرآن
لكونه في حكم المذكور بناء على انه لا ينساق الذهن منه الا اليه كانه لكماله هو الكتاب ثم انه ان اريد به جميع القرآن
فهو من تغليب الموجود على المترقب وان اريد به جميع المنزل حينئذ فالامر ظاهر لكن قوله قيما على بعض الوجوه
لا يلايمه قوله رتب استحقاق الحمد على انزاله المرتب بحسب الظاهر ثبوت الحمد فاما ان يصار الى ان اللام
فيه للاستحقاق على ما صرح به ابن هشام او يقال ان استحقاق الحمد معتبر في مفهوم لفظة الجلالة على ما صرح
في المطول وغيره فان قلت المأخوذ في مفهوم الجلالة استحقاقه الحمد والمذكور استحقاق الحمد له قلت
هما متلازمان على ما يستفاد من الكشاف وحواشيه ثم لما كان ترتيب الحكم وتعليقه بالموصوف بالمشتق
وما في حكمه من الموصول مع صلته في قوة ترتيبه بالمشتق في افادة علية المأخذ قال رتب استحقاق الحمد
على الانزال والا فالمرتب عليه هو الذات الموصوف بالموصول المذكور قوله تنبيها على انه اعظم نعمائه

فان قلت ترتيب الحمد عليه انما يدل على كونه فعلا جميلا اختياريا نعمة او غيرها على ما مر في تحقيق المحمود عليه فلا يدل على كونه نعمة فضلا عن ان يكون اعظم نعمائه كيف ولو دل ترتيب الحمد على شيء على كونه اعظم نعمائه لكان كل ما ترتب عليه الحمد في غير هذا الموضع في الانعام وسبا والفاطر اعظم نعمائه هو يستلزم كون كل منهما اعظم من الاخر فيلزم تفضيل المفضول وتفضيل الشيء على نفسه وهو محال قلت كل فعل جميل اختياري له تعالى فهو نعمة ومعارضة الحمد الشكر في الوصف بالعموم والشيوع على ما مر في جوابه انما هو في حمد غيره تعالى كما لا يخفى واما كونه اعظم نعمائه فمعناه انه متصف في نفسه بالعظمة الزائدة من بين النعماء لا بالقياس الى غيره من النعماء واطلاق ومجيء افعل التفضيل بهذا المعنى مما صرح به السكاكي في قسم الصرف من المفتاح فكل ما ترتب عليه الحمد في القرآن اعظم بهذا المعنى من غير لزوم المحذور المذكور اذ لم يعتبر مضافا الى الغير وبهذا يندفع ايضا ما قيل ان ارسال محمد صلى الله عليه وسلم وخلق الاهتداء في العبد ايضا كذلك فوجب ان يحمل على انه من اعظم نعمائه على انهم حققوا ان الزيادة المعتبرة في افعل التفضيل هو الزيادة بوجه ما لا من جميع الوجوه فيجوز ان يكون كل نعم منها اعظم من وجه من الاخر **قوله** الى ما فيه كمال العباد وهو نقل الارواح البشرية من حضيض البهيمية الى اوج الملكية بسبب ما يفيده من المعارف الالهية واما ما به ينتظم صلاح المعاش فالمراد بها الاحكام الشرعية العملية وبالجملة هو الهادي الى الكمال الممكن في جانبي العلم والعمل **قوله** باختلال في اللفظ وهو ان يكون اللفظ مشتملا على اسباب اخلال الفصاحة من الغرابة والمخالفة للقياس والتنافر وضعف التاليف والتعقيد وغيرها **قوله** وهو في المعاني كالعوج في الاعيان اي المكسور يستعمل في الامور المعنوية والمفتوح في الامور العينية واما قوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا فقد قيل هو للدلالة على انتفاء ما لا يدرك من العوج بحاسة البصر بل انما يوقف عليه بالبصيرة بواسطة استعمال المقاييس الهندسية ولما كان ذلك مما لا يشعر بالمشاعر الظاهرة عد من قبيل ما في المعاني **واول** بعده قوله تعالى لا ترى الاية فانه ظاهر في ان المنتفي منه ما يدرك بحاسة البصر الا ان يراد به الادراك ولا ضرورة في حمله عليه وان حمله الفاضل وغيره عليه فتامل **قوله** مستقيما معتدلا الى قوله او على الكتب السابقة ثلثة معان ذكرها في تفسير قيما ليكون اثبات الاستقامة بعد نفي العوج تاسيسا ولم يرض بما ذكره بما ذكره صاحب الكشاف من كونه تاكيدا حيث قال فائدة الجمع التوكيد فرب مستقيم مشهود له بالاستقامة لا يخلو اذا من عوج عند السبر والتصفح لانه يرد عليه انه انما يصح اذا ذكر النفي عقيب الاثبات وهنا القضية منعكسة **قوله** لا افراط فيه ولا تفريط حيث احل فيه الطيبات وحرم الخبائث ووضع الاصر والاغلال التي كانت في الاديان السالفة **قوله** او قيما بمصالح العباد عطف بحسب المعنى على قوله مستقيما **وقوله** او على الكتب عطف على قوله بمصالح العباد وحاصل الكلام ان القيم اما بمعنى المستقيم المعتدل او بمعنى القائم بامر الشيء وذلك الشيء اما مصالح العباد او الكتب السابقة والمراد بمصالح العباد الاحوال الصالحة لهم في المعاش والمعاد ومعنى كونه قيما لها بيانها على اكمل وجه واتم تفصيل ومعنى كونه قيما للكتب السابقة كونه مصدقا لها ومهيمنا عليها والاشارة الى هذا عدل عن الباء الى كلمة على في قوله او على الكتب الى الان ذلك باعتبار تضمنه معنى المهيمن تم الكلام

للمولى ابن صدر الدين
عفا عنهما رب العالمين

قال الله تعالى فضربنا

قال الله تعالى فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا اي ذوات عدد ومعلوم ان السنين لا تكون الا ذوات عدد فما فائدة ذكره وليس قوله دراهم معدودة وايام معدودات لان ذكر العدد فيهما ليدل على القلة لان ما كثر في الغالب يتعذر عده لكثرته والمراد ههنا تعظيم الصفة فعدم ذكر العدد ادل بها **اقول** جوابه ان عددا الكثرة كما ان معدودة للقلة كانه قيل سنين كثيرة تحتاج الى العد والحساب سواء تعذر ذلك لفرط الكثرة او لم يتعذر قال الامام الراغب نبه بذكر عددا على كثرتها انتهى بخلاف المعدود في القلة فان ادراكه يقارن الوقوف على كميته فهو معدود بالقوة وحاصله الفرق بين عدد ومعدود هذا ما خطر بالبال ثم رايت في عمدة الحفاظ تفصيلا فليراجع من اراده

للمولى سري الدين
رحمه الله عليه

قال الله تعالى ولا تقولن لشيء اي لاجل شيء تعزم عليه اني فاعل فيما يستقبل الا بان يشاء الله الا متلبسا بمشيته قائلا ان شاء الله او الا وقت ان يشاء الله ان تقوله بمعنى ان ياذن لك قال الفاضل المحشي قال صاحب الكشاف في تعليل قوله قائلا ان شاء الله وذلك ان التباس القول بحقيقة المشية محال وفيه نظر فانه يكفي في تحقق التباس القول بالمشية وجوده بتعلقه على مذهب اهل السنة لا ان الالتباس الحسي والاصوب ان يقال لانه لو اريد الالتباس بحقيقة المشية لم يبق للنهي معنى اذ كل ما وجد يوجد بملابسة حقيقة المشية فافهم **اقول** مبنى التوجيه الاول كون مفعول ان شاء الله الفعل وكون القول فتجوز التباس القول بالمشية في التوجيه الاول بكونه وجوده بتعلقها خلط بين التوجيهين والتفصيل ان ههنا احتمالات فان مفعول قوله ان شاء الله اما الشيء او القول وعلى كل تقدير اما ان يقدر الباء او الوقت بمشيته فاختار المص وصاحب الكشاف على التقدير الاول تقدير الباء وفسر الالتباس بمشيته بقوله قائلا ان شاء الله تعليل صاحب الكشاف بقوله وذلك ان التباس القول بحقيقة المشية محال ليس الا على تقدير كون مفعول قوله ان شاء الله الفعل وقد ظهر عدم ورود نظر الفاضل المحشي عليه بقي الكلام في وجه اختيارهما على كل تقدير اختار او لعل وجهه عدم صحة تقدير الوقت على الاول فانه لا يصح وقت مشية الله الفعل ان يقول اني فاعل ذلك غدا ولزوم ان يكون قيد الملابسة لغوا على الثاني

لمولانا الفاضل المحقق عبد الرحيم قنبر
المفتي رحمه الله عليه الغني المغني

الحمد لله الغفور الودود • ذي الافضال والجود • والصلوة على صاحب المقام المحمود • في اليوم الموعود • وذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود **وبعد** فهذه رسالة مرتبة في تفسير عشر آيات بينات في اهوال المحشر وما فيه من احوال المعشر موسومة شرح العشر في معشر الحشر • **الاية الاولى** من هذه السورة
من الكهف
ويوم اي اذكر يوم نسير الجبال من سيرت وقرئ نسير من سيرا ونسير من سارت اي تسير في الجو وتمر وهم ان المعنى يذهب بان يجعل هباء منبثا نعقدهم والجواب ان ذلك الوهم معترف بسير الجبال في الجو ومرورها كمرور السحاب فيه ومع ذلك كيف ساغ له ان يصرف قوله تعالى ونسير الجبال عن معناه الظاهر الى معنى جعلها هباء منثورا وانما تكلفه انه معترف بما ذكر لانه قال في تفسير قوله تعالى وترى الجبال

تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب الآية جامدة من جمد في مكانه اذا لم يبرح تجمع الجبال فتسير كما تسير الريح السحاب فاذا نظر اليها الناظر حسبها واقفة ثابتة في مكان واحد وهي تمر مرا حثيثا كما تمر السحاب وهكذا الاجرام العظام المتكاثرة العدد اذا تحركت لا تكاد تتبين حركتها كما قال النابغة في صفة جيش بارعن مثل الطود تحسب انهم • وقوف لحاج والركاب تهملج • ثم ان في كلامه هذا المحل نظرا لان مدار ما ذكره من عدم ظهور الحركة على اجتماع الاجرام المتكاثرة العدد على وجه الالتصاق ولا دخل فيه لعظم تلك الاجرام على ما فصح عنه ما استشهد به من قول الشاعر فلادي بل يكفي العظم الحاصل للكل من الاجتماع والعجب ممن نظر فيه زعم انه لحظه ثم ذكر ما ليس بمعتبر فيما ذكر اي الكبر في افراد تلك الاجرام وترك ما هو المعتبر فيه وهو الزيادة في الكثرة والاجتماع على وجه الالتصاق حيث قال لان الاجرام الكبار اذا تحركت في سمت واحد لا تكاد تتبين حركتها وانما قلنا ان المعتبر فيه هو الزيادة في الكثرة لا الزيادة مطلقا لان عبارة لا تكاد لا تكون مصيبة تحريا بدونها كما لا يخفى على المتأمل المصيب فان قلت قد قال الله تعالى في موضع من كلامه القديم وسيرت الجبال فكانت سرابا وقال في موضع اخر منه يوم ترجف الارض والجبال وكانت الجبال كثيبا مهيلا وقال في موضع منه وبست الجبال بسا فكانت هباء منبثا وقال في موضع اخر منه وتكون الجبال كالعهن المنفوش فما وجه التوفيق بينها وبين ما ذكر هنا قلت اما كونها كالعهن المنفوش فلا ينافي سيرها في الجو كالسحاب بل تناسبه وتؤيد وجه الشبه كما لا يخفى على ذوي الالباب وكذا كونها سرابا لا ينافيه بل يناسبه لان معناه فكانت مثل سراب يرى على صورة الجبال ولم يبق حقيقتها لانتفاش اجزائها ومن قال في تفسيره انها سيرت كالهباء في الهواء ثم قال في تعليل كونها مثل سراب سفت اجزاؤها وانبثت فلم يصب لما عرفت ان سيرها في الجو يكون على هيئة مخصوصة مشتبهة بهيئة السحاب السائر وذلك عند كونها مثل العهن لا عند كونها كالهباء المنبث او المنثور والسراب ما يرى في نصف النهار في اشتداد الحر كالماء في المفاوز يلصق بالارض وانما سمي سرابا لانه يسرب اي يجري كالماء وهو غير الال الذي يرى في طرفي النهار ويرفع عن الارض حتى يصير كانه بين الارض والسماء وقد نص الجوهري في الصحاح على المغايرة بينهما فمن وهم ان احدهما من جنس الاخر فقال والال ما يرى في طرفي النهار من السراب فقد وهم واما كونها كثيبا مهيلا والكثيب الرمل المجتمع الكبير ومهيل مفعول من هلت الرمل اهيله هيلا وذلك اذا حركت اسفله فسال اعلاه وكونها هباء منثورا وهباء منبثا اي غبارا منتشرا فبعد ما صار كالعهن والسراب وسار في الجو كالسحاب وذلك انه ترجف الارض والجبال اولا وحمل على هذا قوله وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة قال الفراء اي زلزلتا ذكره صاحب التيسير ثم ينفصل الجبال عن الارض وتسير في الجو ثم تسقط فتصير كثيبا مهيلا ثم هباء منبثا ثم هباء منثورا ويرشدك الى ان هذه الصيرورة لا تترتب على تلك الرجفة ولا تعقبها بلا مهلة انها لم تعطف عليها بالفاء كما عطفت صيرورتها سرابا على سيرها في الجو بل عطفت بالواو فان قلت هلا قيل في تفسير قوله وحملت الارض والجبال الاية فدكتا الجملتان جملة الارضين وجملة الجبال فضرب بعضها ببعض حتى تندق فترجع مهيلا وهباء

عـ
وان الال ايضا هو الذي تراه في اول النهار واخره وكانه يرفع الشخوص وليس هو السراب
مختار الصحاح

وهباء منثورا وجه قلت بل يأباه قوله تعالى ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا عوج فيها ولا امتا فان الظاهر منه ان الارض على حالها والتغيرات المذكورة تطرأ على الجبال بعدما اخذت من اماكنها فان النسف اخذ الشيء من مكانه بسرعة يرشدك الى ان المراد من نسفها هذا المعنى لا جعلها كالرمال ترتيب قوله فيذرها اي فيذر مقارها على نسفها ومن قال في تفسير ينسفها يجعلها كالرمال ثم يرسل عليها الرياح لم يصب اذ موجب ما ذكره ان يقال ويذرها بالواو والفصيحة العاطفة على فعل مقدر او ثم يذرها والقاع الموضع المستوي والصفصف الارض الملساء وقوله لا ترى فيها عوجا مؤكد للاول وقوله ولا امتا مؤكد للثاني ومن زعم ان القاع هاهنا بمعنى الخالي لم يصب ولا اختصاص للعوج بالكسر بالمعاني قال ابن السكيت في اصلاح المنطق وكل ما ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش فقد اخذ الجوهري في الصحاح ومن غفل عنه تعسف فيه فقال انه باعتبار القياس الهندسي ولذلك ذكر العوج بالكسر وهو مختص بالمعاني والامت هو النتو اليسير يقال مد حبله حتى ما فيه امت وترى الارض بارزة ظاهرة ليس عليها ما يسترها من جبل ولا شجر ولا بنيان وقرئ ترى على بناء المفعول ويرشد هذا الى ان الخطاب على القراءة الاولى ليس لمعين وحشرناهم الحشر السوق من جهات مختلفة الى مكان واحد ومجيئه ماضيا بعد نسير وترى لتحقيق الحشر وقيل للدلالة على ان حشرهم قبل تسيير الجبال وبروز الارض ليعاينوا ويشاهدوا اما وعدلهم كانه قيل وحشرناهم قبل ذلك ولا حاجة في ذلك الى جعل الواو للحال باضمار قد بل لا وجه له ويرده ما في بعض الايات من الدلالة على ان ذلك قبل الحشر منها قوله تعالى فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فيومئذ وقعت الواقعة قالوا اي النفخة الاولى لان عندها فساد العالم وهكذا الرواية عن ابن عباس رضي الله عنه فان قلت اما قال بعده يومئذ تعرضون والعرض انما هو عند النفخة الثانية قلت جعل اليوم اسما للحين الواسع الذي يقع فيه النفختان والصعقة والنشور والوقوف والحساب فلذلك قيل يومئذ تعرضون كما تقول جئته عام كذا وانما كان مجيئك في وقت واحد من اوقاته والعرض عبارة عن المحاسبة والمسألة حالهم بحال الجند المعروضين على السلطان لا ليتعرف احوالهم كما قيل لانه لا يناسب المقام بل ليأمر فيهم روي ان في القيمة ثلث عرضات فاما عرضتان فاعتذار واحتجاج وتوبيخ واما الثالثة ففيها تنتشر الكتب فيأخذ الفائز كتابه بيمينه والهالك كتابه بشماله فلم نغادر منهم احدا قرئ نغادر بالنون والياء يقال غادره اذا تركه ومنه الغدر لانه ترك الوفاء والغدير ما غادره السيل اي تركه

الاية الثانية في سورة التنزيل ونفخ في الصور قد نطقت الاخبار بانه ينفخ في قرن حتى قال تعالى في موضع اخر من التنزيل فاذا نقر في الناقور اي الصور يعني نفخة الاصعاق جمع بين النقر والنفخ ليكون الصيحة اشد واعظم فالمراد من الصور قرن ينفخ فيه النفخة الاولى للفناء وعليه عامة المفسرين وخالفهم ابو عبيدة حيث قال انه جمع صورة كسور وسورة وزعم الزمخشري جواز ذلك حيث قال الصور بفتح الواو عن الحسن والصور بالكسر والفتح عن ابي رزين وهذا دليل لمن فسر الصور بجمع الصورة وذلك مردود بما صح في الاحاديث المثبتة في الصحاح منها ما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

كيف انتم وقد التقم صاحب القرن القرن وحنا جبينه واصغى سمعه ينتظر ان يؤمر فينفخ وفي صحيح مسلم من حديث
عبد الله بن عمرو واول من يسمعه رجل يلوط حوض ابله قال فيصعق ويصعق الناس ثم يرسل الله مطرا كانه
الطل فتنبت منه اجساد الناس ثم ينفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون بل بعبارة التنزيل حيث قال ثم نفخ
فيه اخرى ولم يقل فيها فعلم انه ليس جمع صورة وبذلك يرد القراءة الشاذة ايضا قال ابو الهيثم على ما نقل
عنه الامام القرطبي في تفسير سورة الانعام من انكر ان يكون الصور قرنا فهو كمن انكر العرش والصراط
والميزان وطلب لها تاويلات وقال فيه والامم مجمعة على ان الذي ينفخ في الصور اسرافيل عليه السلام فصعق
من في السموات ومن في الارض اي مات من شدة تلك الصيحة التي تخرج من الصور جميع من في السموات
ومن في الارض اي مات من شدة تلك الصيحة التي تخرج من الصور جميع من في السموات ومن في الارض
يقال صعق فلان اذا مات بحال هائلة او غشي عليه تشبيها لتلك الحال بالصيحة الشديدة ومنه الصاعقة
التي تاتي عند شدة الرعدة قال في الاساس صعق الرجل وصعق اذا غشي عليه من هدة او صوت شديد
يسمعه وصعق اذا مات الا من شاء الله قال السدي الا جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل ملك الموت
وهو في حديث مرفوع وقال سعيد بن جبير الا الشهداء فانهم احياء عند ربهم [illegible] متقلدين السيوف
حول العرش واختاره الحليمي وقال هو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ثم ضعف غيره من الاقوال فقال من زعم
ان الاستثناء لاجل حملة العرش او جبريل وميكائيل واسرافيل وملك الموت او زعم انه لاجل الولدان
والحور العين في الجنة او زعم انه لاجل موسى عليه السلام فان النبي عليه السلام قال انا اول من ينشق عنه الارض
فارفع راسي فاذا موسى متعلق بقائمة من قوائم العرش فلا ادري افاق قبلي ام كان ممن استثنى الله تعالى
فانه لا يصح شيء منها اما الاول فلان حملة العرش ليسوا من سكان السموات والارض لان السموات في داخل
الكرسي فكيف يكون حملة العرش فيها وتوضيحه انه عليه السلام قال ما السموات السبع والارضون السبع
مع الكرسي الا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة وبهذا البيان
ظهر ان حملة العرش لا يصح الكرسي مسكنا فاني السموات السبع واما جبريل وميكائيل واسرافيل وملك
الموت فمن الصافين المسبحين حول العرش واذا كان العرش فوق السموات لا يمكن ان يكون الاصطفاف
حوله في السموات واما الثالث فلان الجنان وان كان بعضها ارفع من بعض فان جميعها فوق السموات
ودون العرش على ما افصح عنه قوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن فما فيها من الولدان والحور العين
لا يصح استثناؤهم من سكان السموات والارضين واما صرفه الى موسى عليه السلام فلا وجه له لانه قد مات
بالحقيقة فلا يموت ثانية عند نفخ الصور ولهذا لم يقيد في ذكر اختلاف المتاولين في الاستثناء
بقول من قال الا من شاء الله اي الذين سبق موتهم قبل نفخ الصور لان الاستثناء انما يكون لمن يمكن
دخوله في الجملة فاما من لا يمكن دخوله فيها فلا معنى لاستثنائه منها والذين ماتوا قبل نفخ الصور ليسوا بعرض
ان يصعقوا فلا وجه لاستثنائهم ايضا وهذا المعنى في موسى عليه السلام متحقق فلا وجه لاستثنائه ايضا
الى هنا كلامه بتوضيح منا في بعض المواضع ثم انه لا دلالة في الحديث الذي تمسك به ذلك الزاعم

الزاعم على ما زعم لان قوله عليه السلام انا اول من ينشق عنه الارض صريح في ان ذكر بعد نفخ الصور ثانيا للنشور فالمراد
من الاستثناء المذكور ما ذكر في قوله تعالى ونفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله
ونفخة الفزع غير نفخة الموت على ما ستحيط به علما وما ورد في حديث اخر من قوله عليه السلام الناس يصعقون يوم
القيمة فاكون اول من يفيق فاذا انا بموسى اخذ بقائمة من قوائم العرش فلا ادري افاق قبلي ام جوزي
بصعقة الطور صريح في ان الصعقة المذكورة في هذا السياق صعقة الغشي والفزع لا صعقة الموت
الى دنيه عن نفخ الصور اولا ثم نفخ فيه اخرى اي نفخة اخرى دل ذلك على ان المعنى ونفخ في الصور نفخة واحدة
ثم نفخ فيه اخرى وانما حذفت لدلالة اخرى عليه ولكونها معلومة بذكرها في مواضع اخر فاذا هم قيام ينظرون
اي ينتظرون بماذا يؤمرون واين يحشرون وبماذا يعاملون وقيل يقلبون ابصارهم في الجهات نظر المبهوت
اذا فاجاه خطب ولا يجوز ان يكون القيام على ما يسبق الى البعض الاوهام ان يكون بمعنى الوقوف والجمود
في مكان لتحيرهم لان قوله تعالى ونفخ في الصور فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون قد دل على خلافه
دلالة ظاهرة لان النسل الاسراع في المشي وفي الخبر شكونا الى رسول الله عليه السلام الضعف فقال عليكم النسل
اي الاسراع في المشي فانه ينشط فالمعنى يخرجون مسرعين وهو كقوله تعالى يخرجون من الاجداث سراعا كانهم
الى نصب يوفضون اي يسرعون وقولهم عند ذلك يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا ظاهر في عدم [illegible]
لان المعنى من ايقظنا من موضع رقادنا اي نومنا وبهذا يرد ما قيل انهم ينظرون نظر المبهوت على ما مر
انفا فان قيل كيف قالوا من بعثنا من مرقدنا وهم من المعذبين في قبورهم قلنا ان ابي بن كعب رضي الله عنه
قال ينامون نومة فيقولون من بعثنا من مرقدنا وقال ابو صالح اذا نفخ النفخة الاولى رفع العذاب عن اهل القبور
وهجعوا هجعة الى النفخة الثانية وبينهما اربعون سنة واختلفوا في عدد النفخة فقيل ثلث نفخة الصعق
ونفخة البعث المذكورتان في الاية المزبورة ونفخة الفزع المذكورة في قوله تعالى ونفخ في الصور ففزع من
في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهذا اختيار ابن العربي وقيل اثنان ونفخة الفزع هي
نفخة الصعق لان الامرين لازمان لها اي فزعوا فزعا ماتوا قال الامام القرطبي والسنة الثابتة بحديث
ابي هريرة رضي الله عنه وحديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه وغيرهما تدل على انهما نفختان لا ثلث وهو الصحيح
لانه تعالى قال ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله فاستثنى هنا كما استثنى
في الفزع فدل على انهما واحدة ويرد عليه انه لا دلالة في الحديثين المذكورين على عدم النفخة الثالثة غايته
انهما وساير الاحاديث الواردة على نسقهما ساكتة عنها ولا يلزم من ذلك عدمها وكذا لا دلالة في ذكر
الاستثناء بعينه في الموضعين ان يكون المذكور فيهما نفخة واحدة وهذا ظاهر والصحيح عندي ما في القول
الاول من ان نفخة الفزع غير نفخة الصعق لما مر من دلالة الحديث المار ذكره على وقوع صعقة غشي يوم القيمة
غير صعقة الموت وقوله عليه السلام ما ورد في الصحيحين فاكون اول من يفيق كالنص
على انه لا موت عند نفخة الفزع انما هو غشي فمن قال هي ثلث نفخات نفخة الفزع ثم نفخة الصعق وهو الموت
ثم نفخة البعث فقد اصاب في القول بان نفخة الفزع ونفخة الصعق الا انه لم يصب في زعمه انه نفخة الفزع

قبل نفخة الصعق كيف وقد دل الحديث المار ذكره على عموم حكم نفخة الفزع للانبياء الذين ماتوا قبل نفخة الصعق
اي الموت قال القاضي عياض ان صعقة الفزع بعد النشر حين تنشق السموات والارض فتظهر ان النفخات ثلث
بل اربع نفخة يميت الله تعالى بها جميع المخلوقات كما جاء في الحديث وعند ذلك نداء لمن الملك وينادي على ذلك
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ونفخة للبعث كما نطق به قوله تعالى ونفخ في الصور فاذا هم من الاجداث الى ربهم
ينسلون ونفخة الصعق وهي نفخة الفزع بعينها كما نطق بالاول قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات
ومن في الارض الا من شاء الله وبالثاني قوله تعالى ونفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الارض الا من
شاء الله ونفخة للاقامة كما قال تعالى بعد ما ذكر نفخة الصعق ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وقد عرفت
ما في زعم ان نفخة الصعق هي نفخة الفزع بعينها فتدبر **الآية الثالثة** يوم ندعوا نصب باضمار اذكر
او ظرف لما دل عليه ما تقدم من قوله ولا يظلمون وقيل هو على الاغراء اي احذروا يوم ندعوا وقرئ يدعوا
ويدعى ويدعوا على قلب الالف واوا في لغة من يقول افعوا ويجوز ان يقال انها علامة الجمع كما في اسروا النجوى نو كل هم
الذين ظلموا وضميره بدل منه والنون محذوفة لقلة المبالاة بها فانها ليست الا علامة الرفع وهو قد يقدر
كما في يدعى كل اناس كل جماعة من الانس اناس اصل الناس كرجال اسم جمع اذ لم يثبت فعال في ابنية الجمع حذفت
همزته تخفيفا كما قيل لوقة في الوقة بامامهم بمن ائتموا به من نبي او مقدم في الدين او كتاب او دين
وقيل بكتاب اعمالهم فانه يرجع اليه في توقف الاعمال ويرده ان المدعو الى كتاب الاعمال كل واحد من احاد
الانس لا كل جماعة منه لعدم اشتراك بين الاثنين في كتاب واحد وقيل بامهاتهم جمع ام كخفاف
جمع خف والحكمة في ذلك اجلال عيسى عليه السلام واظهار شرف الحسن والحسين رضي الله عنهما وان لا تفتضح
اولاد الزنا ويرده ايضا ما اشرنا اليه آنفا من ان كل ام ليست مما يشترك فيها جماعة من الانس ثم ان ما
ما ذكر من وجوه الحكم مردود بما ذكر في الصحيحين من الحديث الدال على ان الناس يدعون في الآخرة باسمائهم
واسماء آبائهم قال الامام القرطبي في الحديث الصحيح عن ابن عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا جمع الاولين والآخرين يوم القيمة يرفع لكل غادر لواء يوم القيمة فيقال هذه غدرة فلان بن فلان
اخرجه مسلم والبخاري فقوله هذه غدرة فلان بن فلان دليل على ان الناس يدعون في الآخرة باسمائهم
واسماء آبائهم وقال في تفسير قوله تعالى يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده النداء الى المحشر بكلام تسمعه الخلائق يدعوهم
الله تعالى فيه بالخروج وقيل بالصيحة التي يسمعونها فيكون داعية لهم الى الاجتماع في ارض القيمة قال عليه السلام
انكم تدعون يوم القيمة باسمائكم واسماء آبائكم فاحسنوا اسمائكم قال الامام القرطبي وروي عن النبي عليه السلام
في قوله تعالى يوم ندعوا كل اناس بامامهم فيقال كل قوم بامام زمانهم وكتاب ربهم وسنة نبيهم فيقول
هاتوا متبعي ابرهيم هاتوا متبعي موسى هاتوا متبعي عيسى هاتوا متبعي الشيطان هاتوا متبعي رؤساء
الضلالة امام هدى وامام ضلالة فمن اوتي من المدعوين كتابه بيمينه اي كتاب عمله وفيه دلالة
على ان الدعوة المذكورة لاعطاء كل من المدعوين كتاب عمله فالفاء للتعقيب واما الدلالة فيها على
ان المراد من الامام كتاب العمل كما توهم صاحب التيسير فغير ثابتة فاولئك اورده جميعا على معنى

على معنى من وقد حمل على اللفظ اولا فافرد في قوله كتابه وفي قوله بيمينه يقرؤن كتابهم لكمال فرحهم ووفور عقلهم
والذين يؤتون كتابهم بشمالهم فهم لتحيرهم وترددهم لا يقرؤن كتابهم واشار اليه في قوله واما من اوتي
كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه حيث لم يذكر القراءة فيه ويؤيد هذه الاشارة تعليق القراءة على ايتاء
الكتاب باليمين وفي قوله تعالى يا ليتني دلالة ظاهرة على انطلاق لسانهم وعدم احتباسها عن التكلم فلا وجه
لما قيل من تعليق القراءة باتيان الكتب باليمين يدل على من اوتي كتابه بشماله اذا اطلع على ما فيه غشيهم من الخجل
والحيرة ما يحبس السنتهم عن القراءة ولذلك لم يذكرهم مع ان قوله ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى
ايضا مشعر بذلك فان الاعمى لا يقرأ الكتاب بالمعنى ومن كان في هذه الدنيا اعمى القلب لا يبصر رشده
كان في الآخرة اعمى لا يرى طريق النجاة ثم ان مبنى الاشعار المذكور على ان يكون المراد من الاعمى في قوله فهو في الآخرة
اعمى اعمى البصر ويرده ما روي انه لما نزلت هذه الآية جاء عبد الله بن ام مكتوم الى رسول الله عليه السلام
وقال يا رسول الله انا في الدنيا اعمى فاكون في الآخرة اعمى فانزل الله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب
التي في الصدور فانه صريح في ان المراد من الاعمى المذكور اعمى القلب ولا يظلمون فتيلا اي لا ينقصون
مما يستحقون من الجزاء وان كان شيئا حقيرا يسيرا مقدار ما يفتله الشخص بين اصابعه من الوسخ وقيل
الفتيل هو الذي يكون في شق النواة وان شئت زيادة تحقيق في ان كل واحد مؤمنا كان او كافرا قاريا
كان او اميا يقرأ كتابه يوم القيمة فاستمع ما نتلو عليك قال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه
اراد بالطائر حظه من الخير والشر كانه طير اليه من عش الغيب ووكر القدر وخص العنق بالاضافة اليه من بين
سائر الاعضاء لان فيه يكون الزين من القلائد والاطواق والشين من الاغلال والاوهاق فاستعير
لمحل الزام الخير والشر ونخرج له يوم القيمة كتابا هيكلا مصورا بصور اعماله يلقاه منشورا لظهور تلك الهيئات
فيه بالفعل منفصلة لا منطوية كما كانت قبل ذلك كونها فيه بالقوة اقرأ كتابك على ارادة القول فيقرأ
قاريا كان او غير قاري لان الاعمال هناك متمثلة بصورها وهيئاتها يعرفها كل احد لا على سبيل الكتابة بالحروف
فلا يعوزها الامي وبهذا وجه ما روي عن قتادة يقرأ ذلك اليوم من لم يكن في الدنيا قاريا **الآية الرابعة**
يومئذ يصدر الناس عن مخارجهم من القبور الى الموقف اشتاتا متفرقين واحدها شتيت اي متفرق
ليروا اعمالهم نفس العمل متصورا وترى ثم تجري عليها الجزاء قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه
سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الاوفى وقد قال المفسرون على وفق ما ورد به الآثار في تفسير قوله تعالى
وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله شيء هو احسن الاشياء صورة
واطيبها ريحا ويقول انا عملك الصالح طال ما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم فذلك قوله تعالى يوم نحشر
المتقين وكذا قالوا ركبانا وقد قال عليه السلام عظموا ضحاياكم فانها على الصراط مطاياكم وان الكافر اذا خرج
من قبره استقبله شيء هو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحا فيقول انا عملك الفاسد طال ما ركبتني في الدنيا
فانا اركبك اليوم فذلك قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم فالمرئي نفس العمل ومن غفل عن هذا صرفه عن ظاهره
وقال جزاء اعمالهم في تفسير قوله تعالى ليروا اعمالهم فمن يعمل مثقال ذرة مقدار نملة صغيرة خيرا يره اي يرى

نفس ذلك العمل الخير ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره اى يرى نفس ذلك العمل ثم يجعل خير الكافر هباء منثورا
قال الله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا اى تجارا مفرقا لا يمكن جمعه ثم هو تصوير
لجعله لا يتهيأ له الاجتماع ولا يقع بها الانتفاع لا قدوم ثم ولا باسبة تشبه لهم فى اعمالهم التى عملوها فى كفرهم
وسموها مكارم كقرى الضيف وصلة الرحم واغاثة الملهوف وفك الاسير وامثالها بحال من استقصى
سلطانا وخالفه بقدوم الى عمل واقتنى وجمع ففرقه وابطله ولم يترك لها عينا ولا اثرا وشبه اعمالهم
المحيطة فى حقارتها وعدم نفعها وقلة الاعتداد بها بالهباء ثم بالمنثور المتفرق منه الذى لا يمكن جمعه
ونظمه وذلك اى ابطال حسناتهم بعد ما راوها وتوقعوا منها النفع اشد الجاء عالهم وايلامهم وتنفير
تميز المجتنب عن الكبائر قال الله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وذلك
اى العفو والمغفرة بعد ما راوا سيئاتهم وخافوا عن ضررها او وقع فى نفوسهم افضالا وافرا ما تكلم من لفظى
العام فى المقامين على صرافة عمومه غير منصرف عن الظاهر المتبادر روعى قال ولعل حسنة الكافر وسيئة
المجتنب عن الكبائر مؤثران فى نقص الثواب والعقاب زعم ان المرئى جزاء الاعمال لا نفسها ثم فقد ربما
على كثرة الخطأ فى كل من معانى كلامه اما فى الاول فلانه خالف فيه نص الكتاب الدال على هبوط خير الكافر وحبطه
وعلى ان لا اثر له فى الاخرة حيث كان هباء منثورا وشبه بالسراب فى عدم النفع بل لا من جهة الاعفاء
الى الثواب ولا من جهة الانجاء عن شدة العقاب قوله تعالى والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم
فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها صريح فى انه ليس لهم تخفيف العذاب والعجب ان القائل المذكور
مع قوله بعدم تخفيف العذاب فى حق الكفار قال هنا بل كلما خبت زيد اسعارها ثم انه لم يدر ان قوله
تعالى كلما خبت زدناهم سعيرا ورد فى حق المشركين لا فى مطلق الكافر فلا يتمسك له فيه هاهنا واما فى الثانى فلانه خالف
فيه نص الحديث الصحيح وهو ما روى ابو ايوب الانصارى رضى الله عنه قال كان رسول الله عليه السلام وابو بكر رضى الله عنه
يتغديان اذ انزلت عليه عليه السلام هذه الاية اعنى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة الاية فامسك رسول الله عليه السلام
يده عن الطعام ثم قال من عمل منكم خيرا فى الدنيا يره جزاءه فى الاخرة ومن عمل منكم شرا يره فى الدنيا مصيبات
واعراض ومن يكن فيه مثقال ذرة من خير يدخل الجنة والحديث مذكور فى التيسير وفى حديث اخر ما اصاب
المؤمن مكروه فهو كفارة لخطاياه حتى نخسة النملة وفى غيرها وفى حديث اخر ما من مسلم يشاك شوكة
فما فوقها الا كتبت له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة والحديثان مذكوران فى تفسير سورة البقرة
من الكشاف بل خالف فيه نص الكتاب وهو قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
فانه صريح فى ان سيئة مجتنب الكبائر لا تؤثر فى نقص الثواب اذ لو كانت مؤثرة فيه يلزم ان لا تكون
مكفرة وهو خلاف مدلول النص فان قلت اليس يتعين قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها عمومها
والكافر حسنة وان لم يكن له عبادة لفقد شرطها وهو الايمان لان الاعمال الحسنة كانجاء الغريق
واطفاء الحريق غير مشروطة به قلت نعم ولكن الا انه لا يقدر على اتيانها لبطلانها على ما عرفت فيما تقدم
ولا ظلم فى ذلك شنيع لان الكفار على تقرير الاخبار مجزية على اعمالها الحسنة فى هذه الدار قال

قال صاحب التبصرة على تفسير قوله تعالى اولئك الذين ليس لهم فى الاخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما
كانوا يعملون وقال عليه السلام ان الله لا يظلم حسنة يثاب عليها الرزق فى الدنيا ويجزى بها فى الاخرة واما الكافر
فيطعم بحسناته فى الدنيا حتى اذا افضى الى الاخرة لم يكن له حسنة حتى يعطى بها وقال القاضى فى تفسيره لانهم
استوفوا ما يقتضيه صور اعمالهم الحسنة وبقيت لهم اوزار العزايم السيئة روى مسلم فى صحيحه عن انس رضى الله عنه
ان الكافر اذا عمل حسنة اطعم بها طعمة من الدنيا واما المؤمن فان الله يدخر له حسناته فى الاخرة ويعقبه
رزقا فى الدنيا على طاعته وقال الشيخ الاكمل فى شرحه للمشارق والحديث يدل على ان الكافر لا ثواب له مدخرا
ليوم القيمة وعلى ذلك الاجماع وان الكافر ان عمل ما هو حسنة يثاب عليها ان عملها المؤمن فله طعمة من مآكل الدنيا
من حلو ما كتب له من الرزق واما الكافر اذا فعل شيئا من ذلك ثم اسلم هل يثاب عليه فى الاخرة او لا اختلف
فيه فذهب بعضهم الى عدمه لان شرط اعتباره الايمان عند وجوده ولم يوجد وقال بعضهم يثاب عليه فى الاخرة
لقوله عليه السلام اسلمت على ما اسلفت لك من خير انتهى واذا تحققت ما قررناه فقد وقفت على ان من قال
فان قلت حسنات الكفار محيطة بالكفر وسيئات المؤمن مغفورة باجتناب الكبائر فما معنى الجزاء بمثاقيل الذرة
من الخير والشر قلت المعنى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا من فريق السعداء ومن يعمل مثقال ذرة شرا من فريق الاشقياء
لانه جاء بعد قوله يصدر الناس اشتاتا لم يكن واقفا على سر الكلام وتحقيق المقام ولا دلالة فى صدور الناس اشتاتا
على توهم من تخصيص الاحكام كما لا يخفى على ذوى الافهام الاية الخامسة فى سورة الرحمن فيومئذ توقيت انشقاق
السماء وذلك بعد جمع الناس فى الموقف قال الامام القرطبى فى تذكرته ان انشقاق القمر وتناثر النجوم وطمس الشمس
فقد ذكر المحاسبى وغيره ان ذلك يكون بعد جمع الناس فى الموقف وروى عن ابن عباس رضى الله عنه لا يسأل
عن ذنبه يعنى سؤال استفسار ودل على ذلك تعديته بعن فان السؤال اذا تعدى الى الثانى من مفعوليه بعن
يتعين معنى الاستفسار فلا ينافى ذلك قوله تعالى اكذبتم باياتى ولم تحيطوا بها علما لانه سؤال توبيخ وتقريع
لا سؤال استفسار واستخبار انس ولا جان اى بعض من الانس فان متعلقه السؤال ذنب الذنب انما هى
المكلفون من الفريقين ثم ان الانبياء عليهم السلام بمعزل عن توهم السؤال المذكور فلا وجه لدرجهم فى حكم النفى لما فيه
من ايهام ثبوت الذنب فيهم وتذكيرهما اى لكون الانس فى معنى البعض وحد ضميره فى قوله ذنبه ومن غفل عن هذا
قال والهاء للانس باعتبار اللفظ وتاخر الانس لفظا لا يابى عن عود الضمير اليه لانه مقدم رتبة ثم ان النفى المذكور
لا ينافى فى بعض الايات من اثبات السؤال لانه سؤال عن الباعث على الذنب لا على الذنب نفسه قال ابن عباس
رضى الله عنه لا يسألون هل عملتم كذا وكذا بل يسألون لم عملتم كذا وهو كقوله تعالى فوربك لنسألنهم
وبين هذه الايات ومن غفل عن هذا قال وذلك حين ما يخرجون من قبورهم ويحشرون الى الموقف ذودا ذودا
على اختلاف مراتبهم واما قوله تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين ونحوه فحين يحاسبون فى المجمع ثم انه لم يصب
فى قوله وذلك حين ما يخرجون من قبورهم ويحشرون الى الموقف لما نبهت عليه انفا انه بعد ذلك واما عدم السؤال
عن الذنب فلعدم الحاجة اليه بالنظر الى السائل وذلك ظاهر ولا بالنظر الى غرض اظهار الاستحقاق للذنب لكن
بالجزاء الموعود لهم لظهور الذنوب عندهم ايضا وتعيينه دل على ذلك ما ذكر صاحب التيسير فى قوله تعالى يومئذ تحدث

أخبارها روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام أنه قرأ هذه الآية فقال أتدرون ما أخبارها قالوا
الله ورسوله أعلم قال فإن أخبارها أن تشهد على كل عبد وأمة بما عمل عليها كذا وكذا في يوم كذا وكذا فهذه
أخبارها وقال مقاتل تخبر بما عمل عليها فتقول للمؤمن وحد الله تعالى علي وصلى علي وصام وحج وزكى وتقول للكافر كفر
علي وأشرك وزنى وسرق وجنى وذا الكافر أنه يسوق إلى النار وما ذكروه في تفسير قوله تعالى وهم يحملون
أوزارهم على ظهورهم من أن الكافر إذا خرج من قبره واستقبله شيء هو أقبح الأشياء صورة وأخبثها
ريحا فيقول أنا عملك الفاسد طالما ركبتني في الدنيا وأنا أركبك اليوم وشهادة الأعضاء والجلود
على ما نطق به نص الكتاب أصدق خبرا في هذا الباب وأما ما قيل في تعليله لأنهم يعرفون بسيماهم فرد عليه
أن ذلك إنما يكفي في عدم السؤال عن المذنب وتمييزه عن غيره لا في عدم السؤال عن الذنب وتفصيله وهذا ظاهر
والكلام في هذا المقام في الحال كما لا يخفى الآية السادسة فإذا نفخ في الصور يعني للبعث والنشور
فلا أنساب بينهم يومئذ فإن قلت ما وجه نفي الأنساب ح وهي متحققة قلت المنفي نفعها لا نفسها فإن لكل
امرئ يومئذ ما اكتسب لا ما انتسب ألا ترى أن قابيل وكنعان وآزر كيف يدخلون النار ولا يجديهم
الانتساب إلى الأنبياء والكبار عليهم السلام وما قيل لزوال التعاطف والتراحم من فرط الحيرة واستيلاء الدهشة
بحيث يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه منظور فيه من وجوه الأول أن التعاطف والتراحم
متحقق بين الصبيان ووالديها على ما نطقت به الأخبار والثاني أن زوال التعاطف لا يستلزم عدم نفع
الأنساب والثالث أن الزوال المذكور ليس لفرط الحيرة واستيلاء الدهشة كيف وهو يحذر عن مطالبتهم
بما قصر في حقهم وذلك إنما يكون بعد زوال الحيرة والدهشة وسيأتي ما يتعلق بهذا الوجه والذي ذكر
أولا في شرح الآية ولا يتساءلون فإن قلت ما وجه التوفيق بين نفي السؤال ههنا وإثباته في قوله تعالى
وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون قلت إقبال بعضهم على بعض بالسؤال عقيب نفخة البعث قبل أن يطوى
السماء كطي السجل كما هو الظاهر من قوله تعالى ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا إلا ساعة من نهار يتعارفون
بينهم ومن قوله تعالى يتخافتون بينهم إن لبثتم إلا عشرا وانقطاع السؤال بعد ما صار السماء والجبال
كالعهن على ما نطق به قوله تعالى يوم تكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن ولا يسأل حميم حميما فإن قلت
ما ذكرته يخالف ما قيل إن التناكر يكون عند النفخة الأولى فإذا كانت الثانية قاموا فتعارفوا وتساءلوا
وما قيل إن عدم النفخ والسؤال بعد المحاسبة أو دخول أهل الجنة الجنة وأهل النار النار قلت ما ذكر ثمة
عن عقل واعتبار وما ذكرته عن نقل وأخبار فعليك الاختيار ثم الاختيار فإن قلت مبنى ما ذكرته
على أن طي السماء بعد البعث فهل لما عدا النقل قلت نعم خرج الختلي أبو القاسم إسحاق بن إبراهيم
في كتاب الديباج عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي عليه السلام في قوله تعالى إذا السماء انشقت
وأذنت لربها وحقت قال فقال رسول الله عليه السلام أنا أول من تنشق عنه الأرض فأجلس جالسا
في قبري فيفتح لي باب من تحتي حتى أنظر إلى الثرى ثم يفتح لي باب عن يميني حتى أنظر إلى الجنة ومنازل أصحابي
إلى الأرض تحركت تحتي فقلت لها ما لك أيتها الأرض قالت إن ربي أمرني أن ألقي ما في جوفي وأن أتخلى

وأن أخلى كما كنت إذ لا شيء في ذلك قوله عز وجل وألقت ما فيها وتخلت وقد مر في شرح الآية نقلا عن التذكرة
أن انشقاق القمر وتناثر النجوم وطمس الشمس بعد جمع الناس في الموقف
في سورة يونس عليه السلام
ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا يعني في القبر إلا ساعة من النهار أنكارا وهذا البيان تعيين للساعة التي
فإن الساعة قد يطلق على مقدار قليل من الزمان يتعارفون بينهم فإن قلت هل يتعارفون كما يحشرون
أم بعد زمان قلت بل بعد زمان وإن كان الظاهر من قول من قال وذلك عند خروجهم من القبور أن يتعارفوا
كما يحشرون والدليل على ما قلنا قوله عليه السلام الأمر أشد من أن ينظر بعضهم إلى البعض في جواب عائشة رضي الله عنها
إذ سمعت قوله إنكم تحشرون الناس حفاة عراة غرلا فقالت الرجال والنساء ينظر بعضهم إلى البعض
والحديث رواه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه رحمة الله عليهم ووجه الدلالة أن هول البعث
لما كان مانعا عن النظر فلأن يكون مانعا عن التعارف الذي يتوقف عليه أولى وقد خرج الإمام القرطبي في باب
ذكر النفخ الثانية من التذكرة في حديث طويل عن أبي هريرة رضي الله عنه أنهم يوقفون عراة حفاة غرلا مقدار
سبعين عاما فإن قلت هل ينقطع التعارف بينهم بعد حصوله قلت ذلك ظن من قال ثم ينقطع التعارف
بينهم لشدة الأمر عليهم ولكن الأمر ليس كما ظنه فإن قوله تعالى يوم يفر المرء من أخيه الآية صريح في بقاء التعارف
بينهم في الموقف الثاني والثالث لأن فرار بعضهم عن بعض في ذينك الموقفين على ما بيناه في شرح هذه الآية
فإن قلت جواب النبي عليه السلام عن سؤال عائشة رضي الله عنها إنما يجدي على تقدير عدم بقائهم عراة
بينهم في هول الأمر كذلك قلت نعم كما فهم من حديث رواه مسلم في صحيحه حيث قال عن ابن عباس رضي الله عنه قام فينا
رسول الله عليه السلام بموعظة فقال يا أيها الناس إنكم تحشرون إلى الله حفاة عراة غرلا كما بدأنا أول خلق
نعيده وعدا علينا إنا كنا فاعلين ألا وإن أول الخلائق يكسى يوم القيمة إبراهيم عليه السلام قال الإمام
القرطبي في التذكرة تكلم العلماء في حكمة تقديم إبراهيم عليه السلام بالكسوة فروي أنه لم يكن في الأولين والآخرين
لله عز وجل عبد أخوف من إبراهيم ع م فتعجل له كسوته أمانا له ليطمئن قلبه ويحتمل أن يكون ذلك لما جاء به
الحديث من أنه أول من أمر بلبس السراويل إذا صلى مبالغة في التستر وحفظ الفرج من أن يماس مصلاه
ففعل ما أمر به فيجزى بذلك أن يكون أول من يستر يوم القيمة ويحتمل أن يكون الذين ألقوه في النار جردوه
ونزعوا عنه ثيابه على أعين الناس كما يفعل بمن يراد قتله وكان ما أصابه من ذلك في ذات الله عز وجل
فلما صبر واحتسب وتوكل على الله تعالى دفع الله عنه شر الناس في الدنيا والآخرة وجزاه بذلك العرى أن جعله أول من
يدفع عنه العرى يوم القيمة على رؤس الأشهاد وهذا أحسنها والله أعلم الآية يوم يفر المرء من أخيه
وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه أي يكفيه في الاهتمام به وقرئ
يعنيه أي يهمه فإن قلت ما وجه الترتيب قلت وجهه رعاية السجع فإنه من محسنات الكلام إذا كان خاليا عن التكلف
يرشدك إلى هذا قوله وبنيه مقام أولاده وما قيل بدأ بالأخ ثم بالأبوين لأنهما أقرب منه ثم بالصاحبة
والبنين لأنهم أقرب وأحب بمكانه قيل يفر من أخيه بل من أبويه بل من صاحبته وبنيه لا يخلو عن مناقشة ومن جزء
إلى قوله وتأخير الأحب فالأحب للمبالغة فقد وسع دائرة المناقشة وإنما يفر منهم حذرا من مطالبتهم بالتبعات يقول

الا نخ لم تواسيني بمالك والابوان قصرت في برّنا والصاحبة اطعمتني الحرام وفعلت وصنعت والبنون لم تعلمنا ولم ترشدنا واما ما قيل ان ذلك لعلمهم انهم لا يغنون عنه شيئا فمردود فان في صحيح الخبر ان الصبيان يطوفون على ابائهم بكؤوس من انهار الجنة يسقونهم ذكره الامام القرطبي في باب ما يلقى الناس في الموقف من الاهوال العظام والامور الجسام من التذكرة وهذا النقل صريح في ان منهم من ينفعه فان قلت لو كان الصحيح ان شان ما عدا من العوارض الى الفرار في قوله تعالى لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش قلت لعل ذلك لنكتة معنوية تربو على نكتة لفظية وهي ان في لفظ المهد من معنى الاعداد والتهيئة فيتضمن الاشارة الى ما صرح به في قوله تعالى اعدت للكافرين فان قلت اذا ثبت الفرار يومئذ بالاختيار فما وجه الوعيد في قوله عليه السلام من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين احبته يوم القيمة والحديث مذكور في فصل ما يكره من البيوع من الهداية وغيره من كتب الفقه قلت ان الناس اذا احيوا وبعثوا من قبورهم فليست حالهم واحدة ولا موقفهم واحدا بل احوال ومواقف فاختلف الاخبار عنهم لاختلاف مواقفهم واحوالهم وجملة ذلك انها خمسة احوال اولها حال البعث من القبور والثانية حال السوق الى موضع الحساب والثالثة حال المحاسبة والرابعة حال معاملتهم في الدار التي يستقرون فيها فالنواح المكروه في الموقف الاول لانهم عنده ذلك يتعارفون بينهم على ما بيناه في شرح الاسر والفرار بالاختيار في الموقف الثاني والثالث والله اعلم الاية يوم يكشف عن ساق ويدعون الى الكفر الى السجود يعني لغة والساق يجي في لغة العرب بمعنى النفس نقله ابو عمر عن ابي العباس احمد بن يحيى النحوي ومنه قول علي رضي الله عنه حين راجعه اصحابه في قتال الخوارج فقال والله لا اقاتلهم ولو تلفت ساقي يريد نفسه وفي التنكير البحث لما جاء الى نعيده عن التعيين والتبيين بالتعريف والتوصيف وعلى هذا يكون المراد التجلي لهم وكشف الحجاب عن ابصارهم حتى اذا راوه سجدوا له ويعين هذا ما روي في صحيح البخاري ان الله تعالى يكشف عن ساقه يوم القيمة فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة وقد جاء في ذلك حديث حسن ذكره ابو الليث السمرقندي في تفسير هذه الاية عن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري عن ابيه قال سمعت رسول الله عليه السلام يقول اذا كان يوم القيمة مثل لكل قوم ما كانوا يعبدون في الدنيا فيذهب كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويبقى اهل التوحيد فيقال لهم ما تنتظرون وقد ذهب الناس فيقولون ان لنا ربا كنا نعبده في الدنيا ولم نره فيقال اتعرفونه اذا رايتموه فيقولون نعم فيقال كيف تعرفونه ولم تروه قالوا انه لا شبيه له فيكشف لهم الحجاب فينظرون الى الله فيخرون له سجدا ويبقى اقوام ظهورهم مثل صياصي البقر فيريدون السجود فلا يستطيعون وذلك قوله يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون ثم قال ابو بردة فحدثت بهذا الحديث عمر بن عبد العزيز فقال عمر رضي الله عنه ما سمعت في اهل التوحيد حديثا هو احب الي من هذا وقال الامام القرطبي في التذكرة هذا القول يعني تفسير الساق بما ذكر احسن الاقوال وقال في تفسيره معنى حديث ابي بردة ثابت في صحيح مسلم من حديث ابي سعيد الخدري ونحن نقول لعل قول علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا اشارة الى هذا الكشف فان قلت بعد ما ذهب كل قوم الى ما كانوا يعبدون لم يبق الا اهل التوحيد فمن الذين يريدون السجود ولا يستطيعون قلت هم المنافقون

هم المنافقون على ما جاء في حديث مسلم حيث قال يجمع الله الناس يوم القيمة فيقول من كان يعبد شيئا فليتبعه فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس ويتبع من كان يعبد القمر القمر ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت فيبقى هذه الامة فيها منافقوها الحديث فان قلت ذهب صاحب الكشاف الى ان ما ذكر تمثيل حيث قال الكشف عن الساق مثل في شدة الامر وصعوبة الخطب واصله في الروع والهزيمة وتشمير المخدرات عن سوقهن في الهرب فمعنى يوم يكشف عن ساق في معنى يوم يشتد الامر ويتفاقم ولا كشف ثم ولا ساق كما تقول للاقطع الشحيح يده مغلولة ولا يد ثمه ولا غل وانما هو مثل في البخل واما من شبه فلضيق عطنه وقلة نظره في علم البيان ويحكي هذا التشبيه عن مقاتل وعن ابي عبيدة خرج من خراسان رجلان احدهما شبه حتى مثل وهو مقاتل بن سليمان والاخر نفى حتى عطل وهو جهم بن صفوان والذي غره يعني من شبه حديث ابن مسعود رضي يكشف الرحمن عن ساقه فاما المؤمنون فيخرون سجدا واما المنافقون فتكون ظهورهم طبقا طبقا كان فيه السفافيد ومعناه يشتد امر الرحمن ويتفاقم هوله وهو الفزع الاكبر يوم القيمة ثم كان من حق الساق ان يعرف على ما ذهب اليه المشبه لانها ساق مخصوصة معهودة عنده وهي ساق الرحمن فان قلت لم جاءت منكرة في التمثيل قلت للدلالة على انه امر مبهم في الشدة منكر خارج عن المألوف كقوله يوم يدع الداع الى شيء نكر كانه قيل يوم يقع امر فظيع هائل الى هنا كلامه وتبعه الامام البيضاوي والامام القاشاني صاحب التفسير والتأويل فهل لما ذهبوا اليه وجه قلت لا لان شرط العدول عن الحقيقة والمصير الى التمثيل تعذر اجراء الكلام على حقيقته وهذا الشرط مفقود هاهنا لما عرفت ان الساق يجي في اللغة بمعنى النفس وهي مرادة هاهنا بشهادة الاحاديث الصحيحة وصاحب الكشاف معذور فيما ذهب اليه لانه من غلاة المعتزلة المنكرين لامكان رؤيته تعالى فاضطره ذلك الاعتقاد الى صرف الكلام عن حقيقته ورد الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب واما من حذا حذوه تقليدا غافلين عن منشأ ذهابه الى ما ذهب اليه وعن ان ذلك المنشأ خلاف مذهب اهل السنة والجماعة وفي ضمنه رد الاحاديث المرفوعة واما قوله ومن شبه فلضيق عطنه وقلة نظره في علم البيان فلقد اصاب في رده وان لم يصب في تعيين منشأ ذهابه الى التشبيه فانه لقلة نظره في علم اللغة وعدم احاطته الاحاديث المذكورة لا لقلة نظره في علم البيان واما قوله ثم كان من حق الساق ان يعرف الخ فيرد على ما ذكره ايضا وقد نبهت على وجه التفصي عنه فيما تقدم ثم تذكر ويدعون الى السجود توبيخا وتعنيفا على تركهم السجود في الدنيا عند الاستطاعة لا تعبدا وتكليفا فان الدار دار الجزاء لا دار التكليف فيؤمرون لا من منع تعنتا اصلابهم والحيلولة بينهم وبين الاستطاعة تحسيرا لهم وتنديما على ما فرطوا فيه حين دعوا الى السجود وهم سالموا الاصلاب والمفاصيل ممكنون مزاحوا العلل فيما تعبدوا به فلا يستطيعون تروى عن ابي مسعود رضي الله عنه انه تعقم اصلابهم اي ترد عظاما بلا مفاصل لا ينثني عند الرفع والخفض وفي الحديث ويبقى اصلابهم طبقا واحدا اي فقارة واحدة الاية ويوم منصوب بمضمر تقديره كان ما لا يدخل تحت الوصف وانما اضمر تهويلا للامر ومبالغة في التخويف نحشرهم جميعا قد مر تفسير الحشر ثم نقول للذين اشركوا اين سؤال توبيخ شركاؤكم اضاف الشركاء اليهم لانه لا شركة في الحقيقة بين الاصنام والمعبود بحق وانما اوقع عليها اسم الشريك بمجرد

ثم الطواغيت صح

الشحيح البخيل مع حرص صحاح

السفافيد جمع السفود اي الحديدة التي يشتوى به اللحم
مختار صحاح

ثم فان قلت صح

يقال عقمت مفاصل يديه ورجليه اذا يبست
وفي الحديث تعقم اصلاب المشركين
مختار صحاح

تسميتهم شركاء فاضيف اليهم بهذه النسبة وتعضده التعبير عن اعتقادهم بالزعم فانه كالعلم في الباطل حتى قالوا
زعموا مطية الكذب ولا يخفى ما فيه من التهكم الذين كنتم تزعمون انهم شركاء لله حذف المفعولان لدلالة
سياق الكلام عليه وهذا السؤال ظاهر في خسة الشركاء وقوله تعالى في موضع اخر من هذه السورة وما نرى معكم
شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون نص فيها فلا وجه لما قيل
يجوز ان يحضروا ويشاهدوا ولكن لما لم ينتفعوا بهم ولم يكن فيهم ما رجوا من الشفاعة لهم جعلوا كانهم غيب
عنهم وهو ابلغ في التوبيخ اذ وجودهم اضر من العدم واما ما قيل يجوز ان يحال بينهم وبينها ليتفقدوها في الساعة
التي علقوا بها الرجاء فيها فيرد عليه انه ينكشف الحال عندهم ويعلمون انه لا نفعة لهم في آلهتهم بل فيها مضرة
فلا احتمال للتفقد ثم لم تكن فتنتهم جوابهم وانما سمي فتنة لانه معذرتهم التي توهموا التخلص بها من فتنت
فتنت الذهب اذا خلصته وقيل كفرهم والمراد عاقبته الا ان قالوا قرئ لم تكن بالياء التحتانية وفتنتهم
بالنصب على ان الاسم ان قالوا وقرئ بالتاء الفوقانية وفتنتهم بالرفع على انها الاسم وقرئ بنصبها على تقدير
ان قالوا مؤنثا اي ثم لم تكن فتنتهم الا مقالتهم وهذا احسن من اعتبار التانيث في الخبر والله ربنا ما كنا
مشركين كذبوا وحلفوا مع علمهم بانه لا ينفع حيرة ودهشا فان المتحير ينطق بما ينفعه وما لا ينفعه من غير
تمييز منها كقولهم ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون مع ايقانهم بالخلود فيها وقرئ ربنا بالنصب على النداء
او المدح انظر كيف كذبوا على انفسهم بنفي الشرك عنها وضل عنهم يحتمل ان يكون عطفا على كذبوا فيدخل
في حيز انظر ويحتمل ان يكون اخبارا مستانفا فلا يدخل في حيزه ما كانوا يفترون اي غاب عنهم ما كانوا
يفترون من الشركاء اي يفترون الالهية والشفاعة ومن قال في تفسير قوله تعالى وما كنا مشركين اي ما كنا
بل كنا موحدين باقرارنا بان الخالق واحد والرازق واحد وانما عبدنا الاصنام ليقربونا الى الله زلفى فكانه
لم ير ان التقييد المذكور يأباه قوله تعالى انظر كيف كذبوا اذ هو اي على تقدير ان يكون نفيهم الشرك عن انفسهم
لا بحسب الواقع بل بحسب اعتقادهم لا يكونوا كاذبين فيما قالوا لصدقهم في اخبارهم عن زعمهم واعتقادهم به
ثم ان المراد من الشرك الشرك في العبادة لا الشرك في الالوهية فقوله بل كنا موحدين باقرارنا الخ لا يناسب
المقام قال تعالى في سورة النحل واذا رأى الذين اشركوا شركاءهم قالوا ربنا هؤلاء شركاؤنا الذين كنا ندعوا
من دونك فالقوا اليهم القول انكم لكاذبون الفاء والقول في جوابهم من جانب الشركاء على ما افصح عنه قوله تعالى
في سورة يونس عليه السلام ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا مكانكم انتم وشركاؤكم فزيلنا بينهم وقال
شركاؤهم ما كنتم ايانا تعبدون فكفى بالله شهيدا بيننا وبينكم ان كنا عن عبادتكم لغافلين وقوله
ان كنا عن عبادتكم لغافلين صريح في ان الجواب المذكور ليس من جانب الشياطين كما توهمه من قال في جانبهم
بالتكذيب في انهم حملوهم على الكفر والزموهم اياه كقوله وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم
فاستجبتم لي بل يقول قوله تعالى في سورة السبأ ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا
يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن ظاهر صريح في ان الجواب
من جانب الملائكة فمن زعم انه من جانب الاصنام وقال ولا يمتنع انطاق الله الاصنام به لم يصب

لم يصب وقد قال ذلك الزاعم في تفسير سورة السبأ وتخصيص الملائكة لانهم اشرف شركائهم والصالحون للخطاب
وبين كلاميه تدافع ظاهر واعلم ان قوله تعالى في سورة الانعام معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء صريح في انه
يحال بينهم وبين شركائهم ابتداء فالاستفهام عن شركائهم عند ذلك على ما نبهناك عليه فيما تقدم وقوله تعالى في سورة
النحل واذا رأى الذين اشركوا شركاءهم في انهم يجمعون معهم بعد ذلك فانكارهم عن اتخاذ الشركاء حين لم يروهم
فلا ينافي اعترافهم به بعد ذلك حين رأوهم فاجيبوا بانكم لكاذبون في قولكم الاول هذا هو الظاهر وما قيل انه التكذيب
في انهم شركاء الله يرد عليه ان المراد من الشركة الشركة في العبادة لا الشركة في الالوهية وقد وجد التشريك
في العبادة واما لم يوجد منهم التشريك في الالوهية فلا وجه لتكذيبهم فيه وبما قررناه تبين ان من قال
ويجوز ان يحال بينهم وبينها ليتفقدوها في الساعة التي علقوا بها الرجاء فيها غافل عن حقيقة الحال قاصر
عن تتبع الايات الواردة في هذا المقام حيث تشبث بالاحتمال في موضع القطع والله اعلم وقوله تعالى
في سورة الاعراف اين ما كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا اي غابوا عنا الاية
في سورة الاعراف والوزن يومئذ الحق الجمهور على ان صحائف الاعمال توزن بميزان له لسان وكفتان
ينظر اليه الخلائق اظهارا للمعدلة وقطعا للمعذرة وقال الضحاك والاعمش الوزن والميزان بمعنى العدل في القضاء
وذكر الوزن ضرب مثل كما تقول هذا الكلام في وزن هذا ووزانه اي يعادله ويساويه وان لم يكن هناك وزن
وقال الزجاج هذا شائع من جهة اللسان والاولى ان يتبع ما جاء في الاسانيد الصحاح من ذكر الميزان ولقد احسن
القشيري حيث قال لو حمل الميزان على هذا فليحمل الصراط على الدين الحق والجنة والنار على ما يرد على الارواح
دون الاجساد والشياطين والجن على الاخلاق المذمومة والملائكة على القوى المحمودة وقد اجمعت الامة
في الصدر الاول على الاخذ بهذه الظواهر من غير تأويل وقال الامام القرطبي واذ اجمعوا على منع التأويل وجب
الاخذ بالظاهر وصارت هذه الظواهر نصوصا وقال حذيفة رضي الله عنه صاحب الموازين جبرئيل عليه السلام
يقول الله تعالى يا جبرئيل زن بينهم فرد من بعض على بعض قال وليس ثم ذهب ولا فضة قال فان كان للظالم حسنات
اخذ من حسناته فرد على المظلوم وان لم يكن حسنات اخذ من سيئات المظلوم فيحمل على الظالم فيرجع الرجل عليه
مثل الجبال وهذا لا ينافي قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى لان ما يحمل عليه لما كان جزاء ظلمه لم يكن في الحقيقة
وزر اخرى بل وزر نفسه قوله يومئذ خبر المبتدأ او هو الوزن والحق صفة او خبر محذوف ومعناه العدل
السوي فمن ثقلت موازينه حسناته او ما يوزن به حسناته فهو جمع موزون او ميزان وجمع وان كان
مفرد اللفظ ولذلك قيل في خبره فاولئك هم المفلحون الفائزون بالنجاة عن الدخول في النار ومن غفل عما
ذكرنا تعسف في تصحيح جمع الميزان حتى قال وجمعه باعتبار اختلاف الموزونات وتعدد الوزن ولم يدر ان بهذا
القدر من التكلف لا يتم توجيه الكلام بل لا بد من تصحيح معنى الجمعية في الخبر ايضا ومن خفت موازينه فاولئك
الذين خسروا انفسهم بتضييع الفطرة السليمة التي فطرت عليها واقترافها ما عرضها للعذاب بما كانوا
باياتنا يظلمون

تمت رسالة ايات العشر
للمولى المحقق والفاضل المدقق
مولانا ابن كمال باشا
نفعنا بها

قال مولانا حافظ سلطان محمد التاشكندي قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى حتى اذا لقيا غلاما
فقتله فان قلت كل من الخرق والقتل قد صدر من الخضر عليه السلام ثم قيل في بيان الخرق حتى اذا ركبا
في السفينة خرقها بغير فاء وفي بيان القتل حتى اذا لقيا غلاما فقتله بالفاء قلت الفاء لا يصح ان تدخل
في خرقها لانه جعل خرقها جزاء للشرط ماضيا بغير قد لفظا وتقديرا او في مثل هذا الجزاء لا يصح دخول الفاء
ويصح دخول الفاء في قتله لانه جعل قتله من جملة الشرط معطوفا عليه والمعطوف على الشرط من جملة الشرط فيصح
دخولها فيه والجزاء اي جزاء الشرط قال اقتلت فان قلت فاي اصل ان المانع من دخول الفاء في الاول يتحقق
فلا يورد الفاء وفي الثاني قصد تشريكه بالشرط بالفاء فيورد الفاء فان قلت لم خولف بينهما بان جعل
فعل الخضر عليه السلام في الاول جزاء وفعل موسى عليه السلام مستانفا وفي الثاني من جملة الشرط وفعل موسى جزاء
قلت لان خرق السفينة لم يتعقب الركوب ولا يتحقق بمجرده بل بتوسط تحصيل اسباب الخرق
واستعمالها لتحصيل الخرق وقد تعقب القتل لقاء الغلام وتحصيل بمجرد اللقاء من غير توسط امر كان الاولى
تحصيل موقع الفاء وقد اورد الفاء دلالة على ذلك فان قلت اليس يتحقق الجزاء وقت تحقق الشرط
فكيف يكون خرق السفينة متعقبا عن الركوب لا وقت الركوب قلت للركوب وقت حدوث
ووقت بقاء والخرق متعقب لحدوثه ومتحقق وقت بقائه وذلك كاف في انعقاد الشرطية
ولما كان وقت الخرق متصلا بوقت الركوب جعل نهاية الانطلاق ولما اشكل على بعض المحققين
ذلك قال ان قول الكشاف بعيد عن الطبع بمراحل وههنا بحث وهو انه لو قيل حتى اذا ركبا في السفينة
ثم خرقها قال اخرقتها وحتى اذا لقيا غلاما فقتله قال اقتلت كان تعقب الخرق عن الركوب محفوظا
واتصال القتل بلقاء الغلام ايضا محفوظا كما وقع كذلك فلا محالة رجح بين النظمين مع حصول
المقصود قال البيضاوي رح لعل تغيير النظم بان جعل خرقها جزاء واعتراض موسى مستانفا وفي الثانية
قتله من جملة الشرط واعتراضه جزاء لان القتل اقبح وخرق السفينة ليس بهذه المثابة لان تداركه ممكن وتدارك
القتل غير ممكن وايضا انه كبيرا ولا انه ذكر ان قتل نفس واحدة بمنزلة قتل جميع الانفس فالقتل جدير بان يجعل
من جملة الشرط الذي يتضمن فرضه وهو قيد للجزاء تبع له والاعتراض عليه ادخل لكان ذلك الاعتراض جديرا
بان يجعل عمدة ومقصودا اصليا في الكلام الشرطي ولا يصح الا برجع ضمير كان الى القتل لان العمدة انما تكون
جزاء لا الشرط ولا جزءه ولذلك وقع لذلك فصله بقوله لقد جئت شيئا نكرا او يمكن ان يقال ان لقاء الغلام
سبب للرفق والشفقة لا القتل فلم يجعل جزاء بل من جملة الشرط واما الركوب في السفينة فقد يكون سببا
للخرق ولا امر لجعله جزاء للركوب نعم ههنا بحث لطيف يتوجه على الشيخين وهو ان قوله فقتله بتقدير
فقد قتله يصلح ان يكون جزاء وقوله قال اقتلت نفسا زكية مستانفا كما ان قوله خرقها جزاء وقال اخرقتها
مستانف والنكتة في اعتبار تقديمهما دون الاول ان قتل الغلام اقبح فهو جدير بان يؤكد ولا كذلك
الخرق ولبعضهم ههنا حكايات على كلام البيضاوي رح كلها حكايات منشأها عدم التعقل والتدبر في كلامه
رح وما كان تركها اولى من ذكرها لم نذكرها انتهى كلام محمد التاشكندي عفا الله عنه قال مولانا السيد محمد الايجي

الايجي المشهور بامير بادشاه شارح البخاري رحمه الله قال صاحب الكشاف فان قلت لم قيل حتى اذا ركبا في السفينة خرقها
بغير فاء وحتى اذا لقيا غلاما فقتله بالفاء قلت جعل خرقها جزاء للشرط وجعل قتله من جملة الشرط معطوفا عليه والجزاء
قال اقتلت فان قلت لم خولف بينهما قلت لان خرق السفينة لم يتعقب الركوب وقد تعقب القتل لقاء الغلام
انتهى قوله لم قيل الى قوله بالفاء يحتمل ان يراد به طلب الحكمة في ايراد فعل الخضر عليه السلام بدون الفاء مطلقا والآخر بها
او يراد بدونها عاطفة بقرينة كون ما اتى به في الآخر عاطفة ففي الاول حاصل الجواب انه قصد جزائية خرقها
وح لا يجوز دخول الفاء عليه لكونه ماضيا بغير قد فيرد عليه ان كونه بغير قد لفظا مسلم لكنه يجوز تقديرها فيحتاج الى الجواب
بان التقدير خلاف الظاهر واما على الثاني فحاصله ظاهر لان الجزاء لا تدخله العاطفة وح كفيت مؤنة السؤال والجواب
وقيل قوله فقتله بتقدير فقد قتله يصلح ان يكون جزاء ولا يخفى ان الذوق السليم يأبى عن تقدير قد لو جعل القتل جزاء
لعدم اقتضاء المقام اياها كيف وقد سوغ الخرق جزاء بدونها وعلم انه بعيد من الخضر عليه السلام مالك تستطيع
المشرع ان يعتبر عليه وانما يحتاج الى التحقيق والتوجيه الاعتراض عليه ثانيا بعد قوله لا تؤاخذني وستجدني ان شاء الله
صابرا وكونه مرسلا من الله اليه للتعلم قوله فان قلت الخ توضيحه انكم تمسكتم في التوضيح بقصد الجزائية في الاول
والعطف في الثاني فما عذركم في عدم رعاية المطابقة بين فعل الخضر عليه السلام وبين اعتراض موسى عليه السلام في البيانين
بان سويتم بين الاولين في الجزائية وبين الآخرين في الاستئناف او سويتم بينهما في العطف بالفاء وبين الآخرين
في الجزائية وتخليص الجواب انه يفوت في التسوية الاولى افادة تعقيب القتل وفي الثانية يلزم تعقيب الخرق
والواقع خلافه فان قلت كان يمكن عطف خرقها بعاطف لا يدل على التعقيب وكان يحصل عند ذلك مطابقة
في الجملة قلت كمال الاهتمام بشان افادة فعل الخضر لغرابته ووقوعه في مقام التعليم تعليمه عليه السلام يستدعي جعله
عمدة الكلام في الاولى وشيء غير انه عدل عنه في الثانية للنكتة المذكورة فهو اولى بالرعاية من المطابقة في الجملة
فان قلت قوله خرق السفينة لم يتعقب الركوب يدل على تأخر الجزاء عن الشرط ولزوم الجزاء للشرط يفيد خلافه
قلت في استدلال ابن الحاجب على عمل الشرط في اذا بقوله تعالى اذا ما مت لسوف اخرج حيا بانه لو كان الجزاء
عاملا لكان المعنى لسوف اخرج وقت الموت دلالة على انه لا يلزم اتحاد الشرط والجزاء في الزمان وجواب المحقق
الرضي عنه بان المعنى اذا ما مت وصرت رميما ابعث اي مع اجتماع الامرين ايضا يفيد ان مرادهم
من المعية ليس المعية الحقيقية اذ ليس البعث متحدا بالزمان مع اجتماعهما بل متأخرا عنهما مقدار الوقف في مثله
على التوسعة الا ترى ان مثل اذا جئتني اليوم اكرمتك غدا لا يتصور فيه الاتحاد في الزمان فمنهم من اوله
بجعل الجزاء تسبب المجيء للاكرام ومنهم من حمله على ظاهره مكتفيا بسببية الاول للثاني ولزوم الجزاء للشرط من حيث
الوجود وناهيك بالعلامة وتجويزه تأخر الخرق عن الركوب فانه امام الفن وقرره العلامة البيضاوي
على ذلك انتهى كلام مير بادشاه قال الامام البيضاوي في هذه السورة في تفسير قوله تعالى فانطلقا حتى اذا لقيا
غلاما فقتله الآية والفاء للدلالة على انه لما لقيه قتله من غير تردد واستكشاف حال قال عبد الباقي بن طورسون
هذه دقيقة انيقة سكت عنها كلام الكشاف يعني ان المقصود من عطفه بالفاء التعقيبية بعد ما تحقق عطفه
وجعله من الشرط بناء على ما سيأتي وبيان ان قتله لا لسبب ظاهر موجب للقتل بل من غير اطلاع على تخصه وحاله الا

عليهما السلام انطلقا معا ولقيا معا فتيين ولقيا قتيلة الخضر عليه السلام فان الظاهر ان الخضر عليه السلام لو اطلع على شيء
من المفاسد لاطلع موسى عليه السلام ايضا والى محل ان اعتراض موسى عم جازما بعدم استحقاق الغلام للقتل ناش
من تعقب قتله للقائهما اذ لو تاخر عنه يحتمل ان يظهر سبب القتل للخضر عليه السلام دون موسى عم وهذا الاحتمال
مانع لجزم موسى عليه السلام وليس المقصود من ايراد الفاء افادة كون القتل متعقبا للقائهما بحسب الزمان
اى افادة كون القتل في الان الثاني بعد آن لقائهما لان تعقبه هذا على ما هو الواقع او تعقبه عنه بانه يكون
في اليوم الثاني او الثالث فلاهما ليس مما يلتفت اليه في هذا المقام قوله ولعل تغيير النظم اقول جعل خرقها جزاء
واعتراض موسى عم مستانفا في الآية الاولى على وفق مقتضى الظاهر لان المقام مقام افادة ما صدر عن الخضر عم
من الخوارق البديعة فخرقه عم جعل جزاء وعمدة الكلام ويلزم من ذلك جعل اعتراض موسى عم مستانفا اذ لا مجال
للعطف فالتغيير عند التحقيق في الثانية حيث لم يجعل فعل الخضر عم جزاء بل جعل اعتراض موسى عم جزاء ويلزم من ذلك
جعل فعل الخضر عليه السلام من جملة الشرط وهو بالعطف حيث لا مجال للاستيناف قوله لان القتل اقبح اي من
خرق السفينة فان خرقها وان كان سببا لدخول الماء فيها المفضي الى غرق اهلها لكنه ليس بقتل بالفعل ويمكن
تداركه بالسد وهذا ناظر الى ان اللام في لتغرق للغاية كما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب لا للتعليل
وان كان هو مناسب القراءة لتغرق من الاغراق الناشي عن القصد ووجهه ان اعتراض موسى عم ليس مبنيا
على اعتقاد ان الخضر عم حين اخذ الفاس بيده قصد اغراقهم وقتلهم وقتل نفسه ايضا حتى يكون اللام للتعليل
بل مقصود الخضر عم في ذهنه غير معلوم لموسى عليهما السلام فاعتراضه عم اولا مبني على انكاره نفس تحقق ما يكون عاقبته
الغرق فنفس الخرق اهون والقتل اقبح منه فلذلك اعترض عليه السلام ثانيا مع ان العهد السابق في ذكره واما
قصد اغراق نفوس متعددة مع مباشرة اسبابه فهي سيئة عظيمة كقتل نفس واحدة بل اقبح منه هكذا ينبغي
ان يحقق هذا المقام فانه من مزالق اقدام العلماء والاعلام قوله والاعتراض عليه ادخل الى آخره لما هو اقبح يكون الاعتراض
عليه واردا موجها فجمع المعطوفين دليل واحد ومن قال لان القتل اقبح فالقتل جدير بان يجعل من جملة الشرط
فقد اخطأ لما مر من ان جعله من جملة الشرط ليس بدعوى مستقلة وكما يجيء من ان كون القتل اقبح لا يقتضي جعله
من جملة الشرط بل يقتضي جعله جزاء قوله فكان جديرا اى فكان ذلك الاعتراض لكونه ادخل جديرا بان يجعل
عمدة الكلام فلذلك جعل جزاء الشرط والى محل ان خرقه جعل جزاء في الاولى بناء على انه مقصود بالافادة في مقام
التعليم فلا بد من الفاء الجزائية ولا العاطفة والتغيير في الثانية بادخال الفاء العاطفة على قتله وجعله من جملة الشرط
مبني على ان قتله عليه السلام وان كان مقصودا بالافادة في مقام التعليم لكن كان الاعتراض عليه اهم منه فلا جرم
هنا بان يجعل جزاء وبعد ما تعين الجزاء جعل القتل من جملة الشرط بالعطف بناء على انه لا مجال لغيره واختير عطفه
بالفاء دون ساير حروف العطف بناء على النكتة السالفة قال شيخ مشايخ الاسلام استادنا واستاد
افاضل الانام في وجه التغيير لما ان صدور الخوارق عنه اى عن الخضر عليه السلام خرج بوقوعه مرة مخرج العادة
واستانست النفس به كاستيناسها بالامور العادية فانصرفت عن ترقب سماعه الى ترقب سماع حال
موسى عليه السلام هل يحافظ على مراعاة شرطه بموجب وعده الاكيد عند مشاهدة خارق آخر او يسارع الى المناقشة

وقوى ليغرق اهلها بصيغة الغائب من الثلاثي ورفع
اهلها وكون اللام للعاقبة ح ظاهر جدا مسعله

قائم الشكندي

الى المناقشة كما مر في المرة الاولى فكان المقصود افادة ما صدر عن موسى عليه السلام فجعل الجزاء اعتراض موسى عليه السلام
دون فعل الخضر وتمته وترشان التنزيل واما ما قيل من ان القتل اقبح والاعتراض عليه ادخل فكان جديرا بان يجعل
عمدة الكلام فليس من دفع الشبهة في شيء بل هو مؤيد لها اذ لا كون القتل اقبح من مبادي قلة صدوره عن العاقل
وندرة وصول خبره الى الاسماع وذلك مما يستدعي جعله مقصودة بالافادة وجزاء وكون الاعتراض عليه
ادخل من موجبات كثرة صدوره عن كل عاقل فضلا عن النبي وذلك لا يقتضي جعله عمدة وجزاء فكان من مفتخر
البيضاوي ينتج خلاف مرامه انتهى اقول هذه الدقيقة الانيقة واللطيفة المنيفة من تصرفاته التي اشتهرت
بين الفحول لحسن القبول في تعقب وتعرض لردها فلا يعد من ذوي العقول والعجب انه لكونه غافلا عن مباحثه
المنيع شنع عليه بلفظ فظيع ولم يأت في ردها بشيء من الزوايد الفاسدة والاختراعات الكاسدة حتى
عنه اقول لهذه الدقيقة ايضا جعل اعتراض موسى عليه السلام جزاء في القصة الثالثة ولا يخفى ما لك
الا قوله فما استطعنا اهلها جزاء لانه من جملة الشرط وصفة القرية قال ذلك الشخص السخيف نعم ههنا بحث
لطيف يتوجه على الشيخين وهو ان قوله فقتله بتقدير فقد قتله يصح ان يكون جزاء وقوله قال اقتلت نفسا
مستانف كما ان قوله خرقها جزاء وقال اخرقتها مستانف والنكتة في اعتبار قد ههنا دون الاول ان القتل الغلام
اقبح فهو جدير بان يؤكد ولا كذلك الخرق انتهى اقول الفاء الجزائية لا يجوز ان تدخل على الماضي المثبت الا
بتقدير قد ليتحقق تاثير حرف الشرط فيه بان يقلب معناه الى الاستقبال فلا حاجة الى الرابطة الدالة على كونه
جوابا واما بتقدير قد فيدخل الفاء لعدم تاثير حرف الشرط فيه فهو يحتاج الى الرابطة فقوله خرقها وكذلك
قوله فقتله لكونهما مستقبلين بالنسبة الى ما قبلهما يقعان جزاء بلا حاجة الى ربط الفاء الجزائية فلا مجال في الثاني
لجعل الفاء جزائية ولا مجال في الاول الغرض تقدير قد لاصلاح ادخال الفاء عليه فتدبر واعلم ان كلامه هذا
وان كان مخالفا لكلام الامام البيضاوي بحمله الفاء على الجزائية لكنه غير متوجه عليه عند التحقيق لان نحواه كما عرفت
ناظر الى المعنى بان الجزاء يكون مقصودا بالافادة والمقصود ههنا اعتراض موسى عليه السلام فجعل جزاء لا
الى اللفظ الآية بوجود الفاء وعدمها فلا اشكال فيه الا في وجه كون اعتراضه عليه السلام مقصودا وقد تفرد
بايراده المولى الاستاد وقوله قتل الغلام اقبح فهو جدير بان يؤكد في حكم قولك فهو جدير بان يجعل جزاء
فهو تسليم لرد المولى الاستاد ورد عليه بعض الاشراف وقال الذوق السليم يأبى عن تقدير قد لجعل
القتل جزاء لعدم اقتضاء المقام اياها كيف وقد سبق الخرق جزاء بدونها وقد علم انه لا يصدر عن الخضر عليه السلام
ما لا يستطيع المتشرع ان يصبر عليه وانما المحتاج الى التحقيق والتقدير الاعتراض موسى عليه السلام ثانيا اقول
هذا مبني على غفلته ايضا عما اشرنا اليه من بيان موضع الفاء الجزائية وتقدير قد ومبني على عدم الالتفات
الى اعتذار هذا الشخص بقوله والنكتة في اعتبار قد ههنا دون الاول الى آخره ثم ان قوله وانما يحتاج الى التحقيق
والتقرير الى آخره بعد قوله وقد علم انه لا يصدر الى آخره تسليم لما افاده استادي من قوله فانصرفت النفس عن ترقبه الى ترقب
احوال موسى عليه السلام الى آخره وتدبر قال مولانا السعد قوله بان يجعل عمدة الكلام لعل مبناه على ان الحكم
في الكلام الشرطي انما هو في الجزاء والشرط قيد له بمنزلة الحال والشرط عند اهل العربية اقول لتفصيله قال الفاضل الجلبي

في المختصر في حالة تقييد الفعل بالشرط الشرط في عرف اهل العربية قيد لحكم الجزاء مثل المفعول ونحوه فقولك ان جئتني
اكرمك بمنزلة قولك اكرمك وقت مجيئك اياي ولا تخرج الكلام بهذا التقييد عما كان عليه من الخبرية والانشائية
الى قوله وما يقال من ان كلا من الشرط والجزاء خارج عن الخبرية واحتمال الصدق والكذب وانما الخبر هو مجموع الشرط
والجزاء المحكوم فيه بلزوم الثاني للاول فانما هو باعتبار المنطقيين ومفهوم قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
باعتبار اهل العربية الحكم بوجود النهار في كل وقت من اوقات طلوع الشمس فالمحكوم عليه هو النهار والمحكوم به
هو الوجود وباعتبار المنطقيين الحكم بلزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالمحكوم عليه طلوع الشمس والمحكوم به وجود النهار
فكم من فرق بين الاعتبارين ورده الشريف في شرح المفتاح وفي حاشية المطول وقال ما ذهب اليه الميزانيون
لا يخالف كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والوقوف الخ
اقول الذوق السليم شاهد بان الشرط في هذه الآيات الثلث وكثير من الآيات القرآنية قيد للجزاء على وفق
ما نسب الى اهل العربية فالحكم في قوله حتى اذا ركبا في السفينة خرقها الآية بالخرق على السفينة والركوب
قيد له بمنزلة الظرف ولا شبهة في ان الحكم في مثل قولك اذا جئتني اليوم اكرمك غدا بلزوم الاكرام للمجيء
على وفق ما قاله الميزانيون فتأمل قال ذلك الشخص ويمكن ان يقال الشرط سبب للجزاء على ما بين في محله ولقاء
الغلام سبب للرفق والشفقة لا القتل فلم يجعل جزاء بل من جملة الشرط واما الركوب في السفينة فقد يكون
سببا للخرق الخ اقول هذا مبني على رواية ان الغلام صبي لا بالغ وهو مختار جمهور المفسرين وفيه بحث
من وجوه اما اولا فلانه قد علم ان جعل الخرق جزاء في الآية الثانية والثالثة كلها مبني على انها مقصودة بالافادة
بحسب المعنى فلا يلتفت الى امثال هذا الامر الجزئي واما ثانيا فلان للخصم ان يمنع الفرق ويقول كما ان لقاء الغلام
سبب للرفق لا للقتل كذلك ركوب السفينة سبب لحفظها وصيانتها لا لخرقها كيف وسلامتها سبب
لسلامة الخضر عليه السلام واما ثالثا فلان للخصم مجال المقال ايضا بان يقول ان لقاء الغلام سبب للرفق لا للقتل
فالقتل اغرب وليس بمناسب للجزائية والاعتراض عليه ادخل للاعتراض جدير بان يجعل جزاء قال صاحب الكشاف
فان قلت لم قيل خرقها اذا ركبا في السفينة خرقها بغير فاء وبغير لفظ الفاء مطلقا وحتى اذا لقيا غلاما فقتله
بالفاء وما الفرق بين الخرق والقتل وهما فعلا الخضر عليه السلام قلت الفاء لا تصح ان تدخل في خرقها حيث جعل
خرقها جزاء للشرط فلا تدخله الفاء العاطفة وهو ظاهر ولا الجزائية لما مر من عدم احتياجه الى الرابطة
وجعل قتله من جملة الشرط معطوفا وجعل قتله من جملة الشرط معطوفا عليه على الشرط فيتوجه السؤال بان الجزاء
ما هو فاجاب بقوله والجزاء قال اقتلت قال فلم خولف بينهما بان جعل الخرق جزاء والقتل من جملة
الشرط هلا سوي بينهما بان جعلا جزاء او جعلا من جملة الشرط قلت لان خرق السفينة لم يتعقب
الركوب بل كان بعد ما لججوا في البحر وبعد مضي مدة فعدم تعقبه امر اتفاقي والمتبادر انه كان حين قرب
السفينة من بلد الملك الظالم فلما لم يتعقب لم يعطف وجعل جزاء على وفق مقتضى الظاهر وقد تعقب
القتل لقاء الغلام وهذا ايضا امر اتفاقي جيء بالفاء لبيانه والحاصل انه لولا افادة نكتة التعقب
لجعل قتل الخضر ثم كخرقه جزاء فجعله من جملة الشرط بناء على افادة تلك النكتة ولزم من ذلك جعل اعتراض

يعني ان الرفق والشفقة مناسب للصبي لا للبالغ فلا وجه لمختار رواية كون الغلام منه ... الاولى واعتراض موسى جزاء في الآية صح

اعتراض موسى عليه السلام جزاء وكلام الكشاف ساكت عن وجه كون الاعتراض جزاء في الثانية اقول فيه انه ورد في الحديث
الصحيح فلما ركبا في السفينة لم يفجأ الا والخضر قد قلع لوحا من الواح السفينة وهذا يدل على تعقب الخرق للركوب
اقول قال مولانا السعد قوله بان قلع لوحين كذا في كثير من كتب التفاسير وفي صحيح البخاري فنزع لوحا والظاهر
انهم اطلعوا على رواية اخرى فالظاهر ان صاحب الكشاف لم يتبع بعبارة لم يفجأ في رواية البخاري والمفهوم
من سوق كلامه انه ظفر بخلافها في الرواية الاخرى ومن قال في شرح كلام الكشاف لان خرق السفينة لم يتعقب
الركوب ولا يتحقق بمجرده بل بتوسط تحصيل اسباب الخرق واستعمالها لتحصيل الخرق وقد تعقب القتل لقاء الغلام
وحصل بمجرد اللقاء من غير توسط امر فحصل موقع الفاء وقد اورد الفاء دلالة على ذلك انتهى فقد ركب متن
عمياء وخبط خبط عشواء لان تراخي الخرق الى ان يحصل اسبابه اللازمة لا يخل بتعقبه لان تاخير الفعل لتحصيل اسبابه
اللازمة لا يعد تاخيرا قال المولى الاستاد روح الله روحه في هامش تفسيره الشريف ردا على صاحب الكشاف
ومن توهم ان خرق السفينة لم يتعقب الركوب وقد تعقب القتل لقاء الغلام فقد نأى عن الحق بمراحل ووجه رده
ما حققناه آنفا من ان مطمح النظر تعيين الجزاء بتعيين ما هو عمدة الكلام واما كون الخرق والقتل في الآن الثاني
لبعد الركوب واللقاء او في اليوم الثاني او الثالث فليس من مهمات المقام اصلا وايضا لو كان افادة التعقب
وعدمه مقصودتين في الآيتين فالمناسب ان يقصد بيان تراخي الخرق عن الركوب فايراد خرقها بثم وان
فايراده بالواو ليكون فعلا الخضر عليه السلام من جملة الشرط على نسق واحد وما اشرنا اليه من ان التغيير في الفعل بجعله
من جملة الشرط بناء على رعاية نكتة التعقب ولما لم يتعقب الخرق لم يجعل جزاء على ما هو المناسب فلا يجديك نفعا لان حاصل
جوابك من ان افادة تعقب القتل مقصودة وافادة تاخر الخرق غير مقصودة تحكم بحت وقد عرفت ان افادة
تعقب القتل ليس من مقاصد الكلام في هذا المقام فثبت ان نكتة التعقب لا يصح لصرف القتل عن الجزائية وتقرير
ان صاحب الكشاف بعيد عن الحق بمراحل بلا شبهة اقول ان كلامنا لا مبني على ان اذا مثل ان في الاحكام المتعلقة
بالفاء وقد وهو المفهوم من اكثر كتب النحو قال الامام البيضاوي فاقامه بعمارته الخ قال ابو حيان قال ابن عباس
رضي الله عنه دفعه الخضر بيده فاستقام وهذا اليق بحال الانبياء عليهم السلام اقول الاوفق لاعتراض موسى عليه السلام
قوله لو شئت لاتخذت عليه اجرا الاقامة بنوع تعب وتكلف اذ المتبادر ان الاجر الدافع لالم الجوع
لا يحصل الا بالعمل المعتاد قال الامام في التفسير الكبير اعلم ان ذلك العالم اي الخضر لما فعل ذلك اي اقامة
الجدار وكانت الحالة حالة اضطرار وافتقار الى الطعام نسي موسى عليه السلام ما قاله من قوله ان سألتك
عن شيء الآية فلا جرم قال لو شئت لاتخذت اقول هذا غير مخالف لما ورد في الحديث انه كانت الاولى
من موسى عليه السلام نسيانا لان النسيان المخصوص بالاولى نسيان العهد وهذا النسيان الاخير نسيان الشرط
قال المولى النحرير الشهير بسعدي افندي رحمه الله قال وقيل كان الحق الايجاز استطعماهم فلم وضع الظاهر موضع المضمر
في بعض التفاسير الظاهر انه يقال استطعما منهم وظاهر الا زيادة من سهو من قلم الناسخ قلت للتاكيد كقوله
ليت الغراب غداة ينعب دائبا كان الغراب مقطع الاوداج فالمراد من الاهل ثانيا ما هو المراد بالاول
والنكتة مجرد التاكيد او التكثير كراهة اجتماع الضميرين المتصلين في مثل هذا اللفظ لما فيه ثقل ليس في سائر الالفاظ

مثلا تاخير القتل لانه يحصل للخضر عليه السلام تسبيبا في رواية انه امر بذبح الغلام لا يخل بتعقيب القتل لقاء الغلام منه

يعني يحيطها بالجاهل لكن تمرغ الى ان اذا ظرف فيه معنى الشرط ان هذه الاحكام مخصوصة بان وباخواتها من كلمات الشرط وادوات الجزاء فتتبع منه

اقول لا يخفى ما في قوله عليه السلام لو شئت لاتخذت عليه اجرا من رعاية كمال الادب كما في قوله هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشدا منه

من الكلفة والبشاعة اي الكراهة حيث اجتمع فيه الحروف الثقيلة والاستطالة لانه تثنية من الاستفعال
يكون مع الضميرين اثقل قريبا من التنافر وليس قوله لكنا فضيفوهما في هذه المرتبة كما لا يخفى كذا قال البنبوري
وفيه نظر وجه النظر ان الفعل كلمة فصيحة ولا يخرج باتصال الضميرين ايضا عن دايرة الفصاحة بلا شبهة
وان الاظهار والتكرير لمثل هذا الوجه في مقام الاضمار يخل بالبلاغة اولا انهما حين اتيا اهل القرية يعني في ابتداء
دخولهما اياها لم يأتيا جميعهم بل اتيا بعضهم كالمجتمعين في امام المسجد كما هو المعتاد ولكنهما استطعما جميعهم
المراد بهذا الجميع ليس جميع الاشخاص الموجودين فيها برمتهم بل جميع الاشخاص الذين يتوقع من ظاهر حالهم
الاطعام فالاضافة في اهلها لافادة التعميم والاستغراق العرفي لما ورد في الحديث انهما كانا يمشيان على مجالس
اولئك القوم يستطعمانهم فظاهر الحال قرينة على انهما اتيا البعض وما ورد في الحديث قرينة على انهما استطعما
الجميع فلو قيل استطعماهم لكان المتبادر انهما استطعما ذلك البعض الذي اتياه في ابتداء دخول القرية فجيء
بالظاهر ليعم جميعهم لبيان اتفاق الجميع في هذا الامر الشنيع قاله ابو حيان وقد سبق اليه غيره وقلده بعضهم
ايضا وقد قيل بعكس هذا انهما اتيا الكل اي كل الموجودين فيها الخارجين الى الاسواق والمجالس من الكبار
والصغار حيث روي انهما طافا في القرية ومشيا على المجالس والاسواق واستطعما البعض اي استطعما كبارهم
الذين يتوقع من ظاهر حالهم الاطعام وهذا بشهادة الذوق السليم والعادة ونقل مثله عن الشافعي في الرسالة
فالاظهار في الثاني على الوجهين ليس بتكرير وتاكيد بل تاسيس للتنبيه على المغايرة اي مغايرة الاهل الثاني للاول والاول
منهما ادل على ذمهم لما فيه افادة اتفاقهم على سوء الخلق ورزالة الطبع وموافق للمعتاد والاثر على ما ذكرناه
قوله الوجه الثاني ايضا غير مخالف لما على ما اخترناه اقول يرد على الوجه الاول ان المناسب لسوقه انهما اتيا
بعض اهل القرية في ابتداء دخولهما وبعد مضي وقت طافا ومشيا واستطعما لكن الظاهر انهما حين اتيا
طافا ومشيا مستطعمين فكل اهل قرية اتياه في المجلس في سوق استطعماه ويرد على الوجه الثاني ان التنبيه
على المغايرة لا يورث فايدة يعتد بها ويرد على كلا الوجهين ان رواية مشيهما على مجالسهم وطوافهما
في اسواقهم كما لا يفيد القطع بانهما اتيا جميعهم كذلك لا يفيد القطع بانهما استطعما جميعهم لكن لا بد لياس موسى
من اطعامهم واعراضهم من ان يأتيا ويستطعما اكثرهم بحيث يرى في الظاهر انهما استطعما كلهم فالوجه الوجيه
المعول عليه ما افاده المولى الاستاد رحمه الله من ان التكرير في الثاني تاكيد قصد به زيادة تشنيعهم على سوء
صنيعهم يعني ان المراد بالثاني ما هو المراد بالاول لكن اعتبر في الثاني مع كونهم اهل القرية واقامتهم بها فان اباءهم
عن الضيافة وهم مقيمون افحش واشنع وهذا الوجه موافق للقاعدة المشهورة وكلاهما مخالف للاصل المذكور
في كتب الاصول من انه اذا اعيد المذكور اولا معرفة كان الثاني عين الاول وهذا غير مطرد كما لا يخفى على الفضلاء
وقد يقال المراد من الاظهار في الثاني توصيف القرية بالجملة يفهم منه انه لو قيل استطعما صفة في جملة الشرط
لا جزاء الشرط وذلك يقتضي نحو التركيب هكذا اي باظهار الاهل الثاني والا لخلت الصفة عن ضمير الموصوف
وفيه شيء بل هو ليس بشيء فانه لو ترك ذكر الاهل اولا وقيل حتى اذا اتيا قرية استطعما اهلها لحصل هذا المقصود
ايضا فما الداعي الى ذكره هناك يعني يكون ذكر الاهل في الاول بلا وجه ويرد ايضا انه ما الحكمة في ارادة توصيف
القرية دون الاهل هذا غاية ما يمكن في تحقيق المقال والله اعلم بحقيقة الحال

للفاضل الاسكندر من بعض المقالات
للفضلاء

كونه هذا الوجه بعكس الوجه السابق تصرف مولانا السعد فلا يلتفت اليه
منه

ويمكن ان يناقش عليه بانه انما يصح الاظهار في ابوا ان يقال استطعماهم فابى اهلها ويمكن دفعه ايضا بادنى تامل
منه

دكره در انشا

قوله قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا قال القاضي اعمالا نصب على التمييز وجمع لانه من اسماء الفاعلين قال بعض الفضلاء
يشير الى ان الاخسرين بمعنى الخاسرين انتهى اقول في تعرضه بان الاعمال جمع عامل اشارة الى ان الاخسرين تجرد
عن الزيادة التي يدل عليها اسم التفضيل ويستعمل بمعنى اسم الفاعل اعني الخاسرين ووجه الاشارة ان التمييز اذا كان
صفة كانت عبارة عن المنتصب عنه متحدا معه بالذات محمولا عليه بالمواطاة حتى ان النحاة صرحوا بانه يحتمل
الحال ايضا وضرب عن ذي الحال معنى ومن البين ان افعل التفضيل يمتنع اتحاده مع اسم الفاعل لانه يدل على الموصوف
بالزيادة في اصل الفعل على غيره واسم الفاعل يدل على الموصوف باصل الفعل فاللازم من كونهم عاملين متصفين
باصل العمل كونهم خاسرين متصفين باصل الخسران لا كونهم متصفين بزيادة الخسران وان كانوا كذلك
في نفس الامر فالمناسب على تقدير كون الاعمال بمعنى العاملين ان يكون الاخسرون بمعنى الخاسرين كيف
والاتصاف باصل الضرب مثلا انما يستلزم كون الشخص ضاربا لا اضرب هذا ما قصده ولما لم يهتد
اليه الناظرون خطاؤه وجزموا بانه غلط فاذا وجدت لكلام اخيك محملا صحيحا فلا تقدمن الى تخطئته
فيخطئ ابن اخت خالتك

لمولانا ابن صدر الدين
رحمه الله عليه

ان بكونه الاعمال جمع عامل كالاشهاد جمع شاهد منه
قوله لانه من اسماء الفاعلين يشير الى ان الاخسرين بمعنى الخاسرين سعدي
السعدي

قوله نصب على التمييز وجمع لانه من اسماء الفاعلين الذي يلوح الى ان الضمير في جمع وفي لانه للتمييز اي جمع التمييز
لان التمييز في اسماء الفاعلين يريد انه لما كان تمييزا من اسم فاعل واحد بل من عدة اسم فاعل واذا قيل خاسر بعفرد
عملا لا محالة فانه جمع يكون مساغ ان يقال خاسرين اعمالا بطريق توزيع الاعمال على الخاسرين بان يكون لكل خاسر
عمل فجمع بهذا الاعتبار ومعنى كون الاخسرين من اسماء الفاعلين كونه على قياس افعل التفضيل فانه من شانه تقييم
الاعمال اي لتجعل لكل فاعل عمل الا انه اسم فاعل مصطلح واما ما قيل من الاخسرين بمعنى الخاسرين ففيه ان افعل
لا يكون مع الالف واللام مجردا عن معنى التفضيل كما انه لا يكون مجردا عنه مع الاضافة وانما يكون ذلك
اذا كان مع من كما صرح به ابن مالك في التسهيل وذكره الرضي مع انه لا يجدي في حل عقدة الاشكال شيئا
وجميع خدمة هذا الكتاب لم يأتوا في حل هذا المقام بشيء يستطاب سيما من قال في بيانه يعني ان اعمالا
جمع عمل فليتفت بمعنى ذو عمل كذا في القاموس وقيل ان الاعمال جمع عامل كالاشهاد جمع شاهد انتهى ثم ان هذا التوجيه
من المص ماخوذ من كلام ابي البقاء وعبارته واعمالا تمييز وجاز جمعه لانه منصوب عن اسماء الفاعلين م

قائله سنان افندي

لمولانا اخي زاده عليه الرحمة

قال القاضي عند قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا فيما سبق
من حكم الله ووعده خالدين فيها حال مقدرة قال الفاضل المحشي رحمه الله لا حاجة الى اعتبار تقديرها على ما اختاره المص
في تفسير كانت لهم جنات الفردوس نزلا ان ذلك في حكم الله ووعده اذ الخلود فيها حاصل لهم ايضا في حكم الله
ووعده واجاب عنه المرحوم سنان افندي بان مراد المص ان خالدين حال مقدرة في كل موضع يقع فيه حالا
لا انه كذا ههنا فقط فلا يرد عليه ما قيل انه لا حاجة الى التقدير لان ذلك في حكم الله ووعده حاصل لهم ايضا
في حكم الله ووعده وانما قلنا ان ذلك في كل موضع كذلك لان الخلود الذي هو عدم الخروج اصلا لا يتحقق

بالفعل ولو كان ذلك بعد الدخول بل ذلك انما هو امر مقدر بتقدير يهم في انفسهم اقول هذا ليس بصحيح لان مدلول الآية
على تقدير كون خالدين حالا محققة ليس الا تحقق الخلود في حكم الله وعلمه لا تحققه بالفعل في نفس الامر والى رح
على ما زعم المحشي فما ذكره لا يصلح جوابا لما ذكره بل الحق في الجواب ان يقال اذا كان خالدين فيها حالا في جنات
الفردوس وكان قيدا لقوله كانت يلزم ان يكون الخلود الخلود الخارجي مقارنا في الازل لكون الجنات لهم
وليس الامر كذلك فلا بد ان يحمل حالا مقدرة حتى يصح وتوضيحه انه فرق بين قولنا حكم الله في الازل بان لهم جنات
الفردوس خالدين وبين كانت في حكم الله لهم جنات الفردوس خالدين فان قوله خالدين في الاول قيد
للنسبة لهم جنات الفردوس ويكون المجموع محكوما به في الازل لا يكون خالدين حالا مقدرة بخلاف قولنا
كانت في حكم الله لهم جنات الفردوس خالدين فانه قيد للكون في حكم الله في الازل فلا يصح بدون التقدير والى حاصل
ان الحكم في الاول ظرف للنسبة المقيدة وفي الثاني ظرف للنسبة المطلقة ومقارن للخلود فلا بد ان يحمل الخلود
على التقدير

لمولانا المحقق عبد الرحيم العدل المفتي عليه رحمة ربه الغني المغني

والمراد بالظرف الظرف الزماني والزماني درجه المعنى منه

قوله قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله
مددا استشكل في هذه الآية بانها يشعر بنفاد كلمات الله لان المفهوم منه ان ههنا نفادين
والنفاد الاول قبل النفاد الثاني اقول في دفعه ان هذه القبلية زمانية وهي عبارة عن تحقق الشيء
في زمان لا يتحقق فيه الآخر وذلك اعم من ان لا يتحقق ذلك الآخر اصلا او يتحقق لكن لا في ذلك الزمان
بل في زمان لاحق وذلك لما تقرر من ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فيصدق ان البحر مع مثله
ينفد اي يثبت نفاده ويتحقق في زمان لا يتحقق فيه نفاد الكلمات لعدم نفادها بالعدم تناهيها وفي عبارة (اي في علم الميزان)
الكشاف حيث قال والمتناهي ينفد قبل ان ينفد غير المتناهي لا محالة اشارة الى ما ذكرنا واما ما قيل القبلية
والبعدية متضائفان والمتضائفان متكافئان في الوجود ذهنا وخارجا ففيه انهم صرحوا بان القبلية
والبعدية من المعقولات الثانية وانهما لا يتصفان الا في الذهن ضرورة امتناع اجتماع القبل والبعد
الزمانيين وهو ظاهر

لسيد الافاضل ومولى الاكامل
مولانا ابن الصدر عليه الرحمة

تعليقات متعلقة على بعض الحواشي على البيضاوي في هذه السورة

قوله اذ لكل منها محامل الخ انت تعلم ان المطلب اقناعي لا برهاني فثبوت المحامل انما يقدح في صحة الاستدلال
لا على المطالب البرهانية مع ان الدليل في الحقيقة هو ما زعموا من ان العرب اذا عدوا الى اخر العدد في اثبات
المطالب اللغوية هو النقل عن اهل اللسان قوله اذ يمكن ان يحمل الخ قد عرفت ان هذا لا يقدح في تجويز
كونها واو الثمانية لانها ايضا من المحامل الصحيحة ووظيفة المفسر من حيث انه مفسر تجويز ان يكون مراد الله
عز وجل من كلامه كذا فما يكون من المحامل اللغوية ما لم يقم برهان على خلافه الا ان بعض المحامل تكون في نظر بعض

المفسرين ارجح فيقتصر عليه والقصر ليس بمراد قوله فالتحقيق ان واو الثمانية لا حقيقة لها ه
اذ لو صح ما زعموا ان العرب اذا بلغوا في مراتب العدد الى الثمن زادوا الواو لكان لهذه الواو تحقق
في اللغة قوله لكن ما قاله من تأكيد اللصوق غير مسلم اقول اي تأكيد اللصوق فوق الاتحاد بين الشيئين
ذاتا وحكما وليس وراء عبادان قرية قوله فغير مسلم ايضا لان الخ الظاهر ان مراد صاحب الفوائد
ان الواو انما كانت لكونها في الاصل للعطف ينبئ عن الاثنينية والمغايرة وهيئة التركيب التوصيفي
وضعت للاتحاد والذات فكيف يتصور ان يستفاد من احدهما معنى الآخر ويؤيد هذا انهم عللوا عدم جواز
قيام المفعول معه مقام الفاعل بانه بدون الواو لا يكون مفعولا معه ومعها لا يصح قيامه مقام الفاعل لان الواو
اصلها العطف وهي دليل الانفصال والفاعل كجزء الفعل قوله فان كان المراد منها الوصل فيفيد تأكيد
الاتحاد للاصل الخ اقول الوصل في الواو مقابل الفصل والانقطاع لا بمعنى الاتحاد حتى يفيد دخوله على الصفة
الحق واعلى الاتحاد فيتأكد الاتحاد للاصل قبلها قوله اما عن الاول الخ قوله غير مسلم انت خبير بان معنى كون الواو
لفصل الاول من الثاني انها تدل على انهما امران متغايران متفاصلان حتى لا يلزم تخلل العاطف بين الشيء ونفسه
وهذا لا ينافي كونها جامعة بينهما بل يصححه قوله فاذا توسطت بين الشيئين المجتمعين الخ لا خفاء في ان الواو
لا تتوسط بين شيئين يتصفان بالاجتماع قبل توسطها حتى تفيد تأكد الاجتماع بل اتصافهما بالاجتماع انما
هو بعد توسطها قوله وليس كذلك بل لا فرق بينهما الا في الاعتبار اقول المراد بالصفة هنا الصفة
النحوية لا المعنوية ولا شك ان الحال والصفة النحوية متباينان تباينا كليا لاختلافهما في الحقيقة واللوازم
اما الاول فلان النعت تابع يدل على معنى في متبوعه دلالة مطلقة والحال ما يبين هيئة الفاعل من حيث انه
فاعل او المفعول من حيث انه مفعول واما الثاني فلان الحال قيد لعامله وقسم من المنصوبات والنعت معرب
باعراب سابقه من جهة واحدة فشتان ما بينهما بحيث لا يتراءى ناراهما فلا شيء من الحال بصفة
ولا شيء من الصفة بحال على ما هو مرجع المباينة الكلية بين الشيئين من صدق السالبتين الكليتين
من الجانبين كما تقرر في محله وما ذكره من التنوير فلا يدل على ما ذكر لانها اذا تقدمت انسلخت عنها معنى الوصفية
وانقلب حالا الا ترى اذا قلنا زيد المنطلق تعين المنطلق للخبرية فاذا قدم وقيل المنطلق زيد تعين
للمبتدائية وهذا لا يدل على ان لا فرق بين المبتدأ والخبر الا في الاعتبار قوله للتنبيه على ان معنى الحال
والصفة لا يفترقان الخ قد عرفت انهما يفترقان اي افتراق قوله في الحواشي واذا صح فليصح ذلك
اذ لا فرق بينهما بل بينهما فرق لوجود ما يصح ان يكون ذا الحال في قولنا جاءني رجل ومعه آخر وهو رجل لكونه
فاعلا بخلاف قولنا ان رجلا رايه سديد لسعيد اذ لا فاعل في هذا التركيب ولا مفعول حتى يقع ذا الحال قوله
فالحمل على الوصف اولى وهذا معارض بما تقرر من ان مرجع النفي والاثبات في الكلام المقيد هو القيد فلا يكون المقصود
بالافادة كونهم ثلثة مثلا بل ثلثة موصوفة بكون رابعهم كلبهم قوله انه مجاز بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل
بل بطريق اطلاق اسم الجزئي على الكلي الصادق عليه اذ ليس المقصود ايقاع الفعل في مجموع اجزاء المستقبل بل المقصود
ايقاعه فيما يصدق عليه انه مستقبل فيصدق على كل يوم من الايام المستقبلة فيدخل فيه الغد دخولا قطعيا برهانيا

زعموا ان العرب اذا عدوا قالوا ستة سبعة وثمانية
ايذانا بان السبعة عدد تام وان ما بعده عدد مستأنف
واستدلوا على ذلك بآيات احدها سيقولون ثلثة
رابعهم كلبهم الى قوله سبعة وثامنهم كلبهم ع
[illegible]

لما تقرر في محله ان العلم اليقيني بالجزئيات انما هو من قبيل الكليات واياه اراد بقوله دخولا اوليا ولــه
فنظر ما في كلام من قال ان في كلام البيضاوي فيما يستقبل اشارة الى ان ليس المراد الغد بعينه بل المستقبل
منه التسامح اقول ابى الدلالة من الارادة فاما ان يراد الغد بعينه ويكون شموله لما عداه باعتبار دلالة
النص او يراد الزمان المستقبل مطلقا فيدل على الغد بخصوصه بطريق الدخول الاولي واما ارادتهما معا
فكلا وكلام البيضاوي اعني قوله فيما يستقبل لا شك انه اشارة الى المراد بالغد فظهر انه لا تسامح في كلام
ذلك القائل وانه دقق واجاد

لمولى الافاضل والاعالي
ابن صدر الدين سعدي عم بهما

سورة مريم

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الفاضل في تفسير قوله تعالى فتمثل لها بشرا سويا ولعله ليتهيج شهوتها فتنحدر نطفتها الى رحمها قيل عليه هذا
مع مخالفته لمقام بيان آثار القدرة الخارقة للعادة يكذبه قوله تعالى قالت اني اعوذ بالرحمن منك
ان كنت تقيا فانه شاهد عدل بانها لم تحس بالهاشة ميلا اليه فضلا عما ذكر من الحالة المترتبة على اقصى
مراتب الميل والشهوة اقول انه مع موافقته لذلك المقام يصدقه ذلك القول ايضا اما الاول فلان خلق
شخص انساني من ماء واحد اثر من آثار القدرة الخارقة للعادة اذ العادة الالهية جرت على خلقه من مجموع
ماء الرجل والمرأة كما نطق به قوله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج وقوله تعالى يخرج من بين الصلب
والترائب واما الخلق لا عن ماء اصلا وان كان ايضا من آثار القدرة الخارقة للعادة الا ان الاسباب
العادية ليست بمرفوعة بالكلية كما في خلق يحيى حيث ذهب لزكريا بعد ما اصلح له زوجه للولادة وكانت
عاقرا بل نقول ذلك ليس من مراتب القدرة لما تقرر في محله ان الايجاد شيء لا عن شيء محال بل لا بد من سنخ
للمعلول قابل لان يتطور باطوار مختلفة لا يقال هذا لا يتمشى في الجعل الابداعي الذي هو ايجاد الايس عن الليس
لانا نقول ذلك بالنسبة الى الخارج والا فالصور العلمية التي يسمونها اعيانا ثابتة سنخ لها واصل لها وهي قديمة
صادرة عنه تعالى بالفيض الاقدس والابداعيات بالفيض المقدس وقد بين هذا في محله واما الثاني فلان
استعاذتها بالله مبني على تهييج شهوتها وميلانها اليه ميلا طبيعيا على نحو ما قال تعالى حكاية عن يوسف
والا تصرف عني كيدهن اصب اليهن واكن من الجاهلين وقال هذا القائل في تفسيره اي املال
جانبهن على قضية الطبيعة وحكم القوة الشهوية ثم ان هذا الميل لا ينافي عفتها بل يحققها لكونها طبيعيا
اضطراريا غير داخل تحت التكليف كما قال هذا القائل ايضا في سورة يوسف في تفسير قوله تعالى وهم بها
اي مال اليها بمقتضى الطبيعة البشرية وشهوة الشباب ميلا جبليا لا يكاد يدخل تحت التكليف لا انه
قصدها قصدا اختياريا الا ترى الى ما سبق من استعصامه المبني على كمال كراهته له ونفرته عنه وحكمه بعدم
افلاح الظالمين انتهى واستعصامه السابق هو ما حكي عنه بقوله تعالى قال معاذ الله انه ربي احسن مثواي
فنعم ان الاستعاذة بالله تعالى عن امر مكروه لا ينافي الميل اليه ميلا طبيعيا ويجامع العفة كما في الزاهد المشتهي

المشتهي للحرام التارك تركا اختياريا كما بينوا في الفرق بين الشوق والارادة جعلنا الله واياكم
من اهل السعادة

مولانا ابن صدر الدين
رحمه الله عليه رب العالمين

قال صاحب الكشاف تغمده الله بغفرانه في قوله سبحانه سلام عليك سأستغفر لك ربي الآية سلام توديع
ومتاركة كقوله تعالى لنا اعمالنا ولكم اعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما
قال في تفسيره نتسلم منكم لا نجاهلكم ومتاركة لا خير بيننا وبينكم ولا شر اي نتسلم منكم تسلما فاقيم السلام مقام
التسلم انتهى قلت وهذا معنى كونه توديعا ومتاركة ولما كان النظم هناك سلاما فسره بذلك واما هاهنا
فلفظ عليك مانع منه ولزام الفقرة به ولكنه سكت هاهنا عن بيان معنى كونه توديعا وبينه البيضاوي
رحمه الله تعالى حيث قال توديع ومتاركة ومقابلة للسيئة بالحسنة اي لا اصيبك بمكروه ولا اقول لك بعد ما
يؤذيك انتهى فتلخص من ذلك ان معنى كون السلام توديعا كونه بمعنى الترك فاما من جانب المتكلم كما في سلام
عليك واما من جانب المخاطب كما في قالوا سلاما وبالجملة معنى سلام عليك انت سالم مني ومعنى قالوا سلاما
نحن سالمون منكم وهذا المعنى يقابل كونه دعاء كما لا يخفى وذكر فخر الكواشي كونه توديعا وجها وكونه مقابلة وجها
ثانيا وكونه دعاء وجها ثالثا فالمفهوم منه انه يكون معنى كونه توديعا ان يراد التوديع من سلام عليك
بلا اعتبار معناه المدلول عليه لما قد يعود لفظه حين التوديع والمتاركة فليتأمل اذا تقرر ما قررناه نحن وفسر
الآية هاهنا بان نقول سلام عليك اي نتسلم منك لا اجاهلك ومتاركة لا خير بيني وبينك ولا شر
اي انتسلم منك تسلما فاقيم سلام عليك مقام نتسلم منك فقد سها في امرين احدهما انه ظن جواز اقامة
سلام عليك مقام نتسلم منك كما جاز اقامة سلاما مقام تسلما والثاني انه قال هاهنا لا اجاهلك ولا يخفى ان المعنى
انما قال هناك لا نجاهلكم لقوله تعالى واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما فلا يناسب ذكره هاهنا وتمام التفصيل
في هذا المقام بلا تطويل في الكلام فللمنصف الى الكتاب مع الاستطاب والايجاز مما يؤثر ويجاز وهذا
دليل على جواز متاركة المنصوح وقال هذه يريد ترك الدعوة كما صرح به البيضاوي لان المهاجرة لا تناسب معنى قوله
واعتزلكم الآية ثم هذا على تقدير كون سلام عليك توديعا لا دعاء ولذا ذكره هاهنا لا بعد قوله ويجوز ان يكون
قد دعا ابرهيم لابيه بالسلامة عن المضار الدنيوية واما الدعاء بالسلامة اما عما هو فيه من الضلالة كما ذكره البيضاوي
في سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين واما عن الله تعالى اي خزي اياه تعالى بعفوه فهو الذي وعده بقوله سأستغفر لك
ربي وعلى ذلك بنى بقوله استمالة له فانها انما تحصل بالدعاء بالسلامة عن المشاق الدنيوية لا الاخروية ٧
اذ لا يعتقد ابوه بثبوتها ولا يرضى بها الا يرى انه وعده الاستغفار بقوله سأستغفر لك ربي فدل على انه
قد كان اراد الملاطفة الاستمالة لابيه وما تمسك المنكرون بعصمة الانبياء بهذه الآية اشار الى الجواب ٧
عن تمسكهم بقوله فان قلت كيف جاز له اي لابرهيم عليه السلام ان يستغفر للكافر بقوله واغفر لابي وكيف
الا يعده ذلك الاستغفار بقوله سأستغفر لك ربي فتقرر ان حاصل السؤال امران قلت قالوا في الجواب
معارا دابرهيم عليه السلام اشتراط التوبة عن الكفر كما ترد الاوامر والنواهي والمراد اشتراط الايمان وكما يؤمر المحدث

قرر الامام ان الفرق بين الشهوة والارادة
ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور للبشر بخلاف
الارادة وكذا النفرة حالة جبلية غير مقدورة
بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان ما لا يريده
بل يكرهه كاللذات المحرمة عند الزاهد وقد يريد
ما لا يشتهيه بل يتنفر عنه كشرب الدواء المر
عند المريض وقد تكون ارادة المحض مما يؤاخذ
عليها دون شهواتها وكراهة الطاعات الشاقة
يؤاخذ عليها دون النفرة منها

مولانا جلال
الدين الدواني

قال السعد واغفر لابي بالهداية والتوفيق للايمان فاحسن
الحكم بكونه قول ابرهيم عليه السلام اغفر لابي طلب الهداية للغفار
وايمانه الكافر لا طلب المغفرة الكافر بناء على تقدير كونه الدعاء
قبل موته فلا مجال لهذا التوجيه في دفع السؤال لانه لا يجوز
مغفرة الكافر فكيف طلبه عليه السلام بل الوجه ان المغفرة
على حقيقتها لكن طلبه قبل ظن انه مؤمن او انه لم يمنع بعد

خيالي جلبي

والفقير بالصلوة والزكوة ومرادا اشتراط الوضوء والنصاب والذي كان عرضتي ليجز معنى الامر بالصلوة للمحدث
هو الامر بالوضوء ثم الصلوة فكذا ما نحن فيه لكن السباق سابق نحو الشرط البحث حيث مثله الامر بالزكوة ايضا
فانه لا يتحمل ذلك المعنى فليتأمل وقالوا انما استغفر له بقوله واغفر لابي انه كان من الضالين لانه يعني اباه وعده
الا يؤمن وهذا جواب ثان عن الاول فليتأمل ويحتمل ان يكون هذا جوابا عن الاول والاول عن الثاني فقط على طريق
النشر لا على ترتيب اللف وللقائل ان يقول لا حاجة في الجواب عن تمسكهم الى العدول عن الظاهر وتاويله بشرط التوبة
فان الذي منع من الاستغفار للكافر انما هو السمع قال تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا معه ان يستغفروا للمشركين
ولو كانوا اولي قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم فاما القضية العقلية فلا تاباه فيجوز ان يكون الوعد
بالاستغفار والوفاء به قبل ورود السمع بناء على قضية العقل فلا يتم تمسكهم ولا ينتهض شبهتهم والذي يدل
على صحته اي على صحة ان ابرهيم عليه السلام استغفر قبل النهي على قضية العقل فالضمير راجع الى المذكور بعد قوله
فيجوز لا الى ما قبله من دعوى الجواز العقلي لان ما يذكره دليل بطلان ما قالوه لا دليل صحة القول بالجواز العقلي واما قول
الطيبي اي صحة القول بالجواز العقلي وبطلان القول باشتراط التوبة فلا يخفى ان كلام المص لا يساعده ولو سلم
فالدلالة مقصورة على بطلان ما قالوا فلا يحرز وجه الجواز العقلي بدلوله ايضا ولا يرد ذلك على تفسيرنا كما لا يخفى
ولعل صاحب الكشف تفطن لهذا ولهذا قال ذكرا دالا جوازه ثم ذكر ان هذا الوجه هو المرضي بقوله والذي يدل
على صحته قوله تعالى الا قول ابرهيم لابيه لاستغفرن لك فلو كان ابرهيم شارطا للايمان لم يكن وعده مستنكرا ومستثنى
عما وجبت فيه الاسوة ثم شرع في ابطال الجواب الثاني فقال واما قوله تعالى عن موعدة وعدها اياه فالواعد هو
ابرهيم لا آزر وانه مما يستشهد الزوج والشروح اي ما قال واغفر لابي الا عن قوله لاستغفرن لك ويشهد له
قراءة حماد الراوية وعدها اباه بالنصب والله اعلم وتحقيق كلامه انه لما كان مستنكرا ومستثنى عن الاسوة
التي اوجبه الله تعالى دل على انه ما شرط التوبة لان الاستغفار بشرطها ليس بمنكر لا عقلا ولا سمعا واذا ثبت
عدم اشتراطها تحقق انه بلا شرط فانه لما جاز المغفرة عقلا جاز طلبها فجاز وعده فوعد ابرهيم بقوله
سأستغفر ثم انجز وعده حيث قال واغفر لابي فاضمحل شبهة منكري العصمة اما قولنا مستثنى فلقوله تعالى
لقد كان لكم في ابرهيم والذين معه اسوة حسنة الا قول ابرهيم لابيه لاستغفرن لك واما قولنا مستنكر
فلانه لما استثنى عن الاسوة الحسنة فلو اقتدي فيه لكان اسوة قبيحة واما قولنا اوجبه الله تعالى فلقوله لقد كان
لكم فيهم اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر هذا ما ذكره صاحب الكشف وبه يندفع اعتراض
صاحب التقريب على المص كما ذكره صاحب الكشف واما قولنا ليس بمنكر لا عقلا ولا سمعا فلانه حاصله
طلب التوفيق للايمان ولا شك في انه لا نهي فيه ولا قبح فيه وبه يندفع اعتراض الامام كما ذكره صاحب
الكشف وفي التفصيل تطويل واما قولنا لما جاز المغفرة عقلا فقد تقرر في الكلام ان غفران الشرك جائز
قال المص في سورة التوبة عدم جواز الاستغفار للكافر انما علم بالوحي لان العقل يجوز ان يغفر الله تعالى للكافر
وقال في قوله تعالى وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ان غفرت لهم مع كفرهم لم يعدم وجه حكمة لان المغفرة
حسنة لكل مجرم في المعقول بل متى كان المجرم اعظم جرما كان العفو عنه احسن انتهى واذا تقرر هذا فقد ظهر

فقد ظهر ما في تفسير الكشاف قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به حيث قال ولان ذنبه لا ينمحي عنه اثره فلا يستعد
للعفو فليتأمل وظهر ايضا ان كلام صاحب الكشف حيث قال في كل تقريره واضح الا انه جعل مدرك الجواز قبل النهي
العقل على مذهبه وعندنا الدخوله في عمومات بر الوالدين او في مقتضيات الدعوة والشفقة على الامة انتهى
ليس كما ينبغي لان معنى قولنا بالحسن الشيء بالشرع انه كونه حسنا انما هو من الشرع واما حسنه بهذا المعنى فمدركه العقل
عندنا ايضا كما تقرر في تقريرنا اللهم الا ان يريد ان الباعث على فعل ابرهيم ذلك هو حسنه العقلي عند المص
ودخوله فيما ذكره عندنا وفيه ما فيه فليتأمل وللقائل ان يقول القول بجواز مغفرة الكافر عقلا مما لا يكاد يصح
من المعتزلة لقولهم بوجوب تعذيب العاصي على الله تعالى لئلا يلزم التسوية بينه وبين المطيع هذا ما عرض لي
اولا ثم ظهر الجواب عنه بان الواجب عقلا عندهم انما هو التعذيب واما التخليد فمن الشرع فالمراد بالمغفرة
رفع التخليد لكن قد صار دفعي نظري في كلام صاحب الكشف عند قول المص لان المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول
واجاب ايضا بان حسنه من وجه لا ينافي قبحه من وجه ارجح وفيه بحث لانه اذا ادرك العقل الوجه الارجح
كان ذلك حسنا والمرجوح قبيحا ويمكن الجواب عنه بانهم قسموا الاشياء الى ما يدرك جهة حسنه والى ما لا يدرك
فيجوز ان لا يدرك وجه مرجوح لحسن المغفرة عقلا ويظهر وجه الارجح لقبحه بحسب الشرع وكان التفتازاني يشير
الى هذا المعنى حيث قال هناك وهذا لا ينافي كون العقوبة احسن في حكم الشرع من جهات اخر انتهى لكن كلامه
ليس بظاهر في هذا المعنى الا ان يوجه بان مراده من كونها احسن في حكم الشرع من جهات اخر كونه احسن من جهات
ثابتة لها في نفسها ولكن لم يدركها العقل بل ثبت وظهر في حكم الشرع فليتأمل والظاهر ان هذا مناقض لمذهبهم
فانهم يقولون ان عفو ما دون الشرك غير جائز قبل التوبة فكيف الشرك والعياذ بالله كيف وقد تكلموا
في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فالحق بطلان قولهم بوجوب شيء
على الله سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقال صاحب الكشف والى اصل ان فعل ابرهيم عليه السلام يدل
على انه ليس في نفسه منكرا وقوله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين الآية يدل على انه الآن
منكر بالسمع وانه صار مستنكرا في زمن ابرهيم ايضا بعد ما كان غير منكر ولهذا تبرأ منه وامسك عن الاستغفار
انتهى قلت قوله وانه صار مستنكرا فيه بحث اما اولا فلانه لا دلالة في الآية على ذلك كما لا يخفى واما ثانيا فلانه
خلاف الواقع اذ لو كان منهيا عنه في زمنه عليه السلام لم يفعله نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما رواه صاحب الكشاف
ولو لم يثبت ذلك كما هو الظاهر مما صح عن ابي هريرة وبريدة رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام لما قدم مكة اتى قبر
آمنة فتوقف عليه حتى حميت الشمس رجاء ان يؤذن له ربه فيستغفر لها فنزلت ما كان للنبي والذين آمنوا
الآية ومما صح عن ابي هريرة مثله بلفظ آخر كما رواه الامام البغوي لكن يكفي في الدلالة على انه لم يكن منكرا في زمن
ابرهيم ما رواه الامام البغوي وعامة المفسرين عن قتادة انه قال قال النبي عليه السلام لاستغفرن لابي كما استغفر
ابرهيم لابيه فانزل الله تعالى هذه الآية يعني قوله ما كان الآية بقي الاشكال في انه لما جاز الاستغفار فما وجه
عليه تبين انه عدو لله تبرأ ابرهيم من الاستغفار حتى ورد قوله تعالى فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه
واما قول المص هناك معناه فلما تبين له من جهة الوحي انه لن يؤمن وانه يموت كافرا وانقطع رجاؤه عنه

عنه قطع استغفاره انتهى فلا يخفى انه مناقض لتحقيقه ههنا والحاصل انا ان قلنا ان استغفار ابرهيم
بشرط التوبة يرد علينا الاستثناء وان قلنا انه على الجواز العقلي يرد علينا قوله تعالى فلما تبين الآية
هذا ما سنح للبال وحال في الخيال من الاشكال واتقد في الصدر عقدة منه وانعقد في العقل عقال الى ان تحقق
لدي تحقيق لعله حقيق بتوفيق من عليم حكيم عنده مفاتح الغيب فالحمد لله على ما شرح به صدري والهمنيه
من حيث لا ادري وهو حسبي ونعم الوكيل ان قوله ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين الآية
ورد لنقض استغفار ابرهيم تعالى ذكره دفع له وما كان استغفار ابرهيم لابيه الآية عن موعدة وعدها
اياه يعني استغفر له بقوله واغفر لابي لانجاز الوعد واما وعده بقوله ساستغفر لك ربي فانما فعله لجوازه
عقلا لا لرجاء الايمان من ابيه كما قال المصنف في سورة التوبة ولا بشرط التوبة كما قالوا هذا هو المصحح للاستغفار
والوعد به واما الباعث على فعله فهو شفقة على ابيه مع رجاء ان يغفر الله له ويتجاوز عن كفره ثم قال تعالى
فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه اي فلما ظهر بالوحي انه لا يغفر ولا يقبل دعوته لمغفرة ابيه تبرأ من الدعاء
او نقول فلما ظهر باصرار ابيه واظهار استعداده على انكار وجود واجب الوجود تعالى شانه او انكار
وحدته انه عدو والله عداوة باهرة وبرهان شقاوته ظاهرة فتبين به انه لا ينبغي ان يغفر وان كان جائزا
في نفسه غير ممتنع تبرأ من الاستغفار ووجه آخر وهو ان نقول اي فلما تبين بقاء ابيه على الكفر بعد ما علم
ان الله لا يغفر ان يشرك به تبرأ منه فان قلت الم يحصل هذا المعنى لرسول الله عليه السلام كيف وقد قال تعالى
من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم فكيف استغفر لعمه وامه وابيه على ما روي ولو لم يثبت فكيف جاز
الاستيذان كما رواه البيضاوي ولو لم يثبت فكيف جاز رجاء الاذن كما ثبت قطعا فيما رواه
البغوي عن ابي هريرة وبريدة من وقوفه على قبر امه رجاء ان يؤذن له فيستغفر كما مر آنفا قلت اما على الوجه
الاول فنقول لم يظهر له عليه السلام انهم لا يغفر لهم قطعا والمراد من قوله من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم
تبين بقاؤهم على الكفر واستحقاقهم كونهم اصحاب الجحيم وهذا معنى لطيف غاية الامر انه يكون معنى هذه الآية
غير معنى قوله فلما تبين له انه عدو لله الآية واما على الوجه الثاني فنقول ظهر له عليه السلام انه لا ينبغي مغفرته
لكنه لشدة رقته وعلمه رحمته وشفقته حتى قيل له لعلك باخع نفسك دعا من الله تعالى ولا جنحة
في طلبه لكونه جائزا عقلا غير منهي عنه واما على الوجه الثالث فلا بعد في ان يدعو رسول الله عليه السلام
استثناء عمه وامه وابيه عن موجب قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به وهذا ظاهر كما لا يخفى هذا
ما تيقن لدي وتبين بين يدي واني لمقر بقصور فهمي وعثور وهمي ولكن ظني ان هذا توفيق لي
من عليم خبير جل جلاله وعم نواله ثم لعلي ان العلم الاعلى عند الله تعالى هذا وقال البيضاوي في تفسير الآية
ساستغفر لك ربي الآية لعله يوفقك للتوبة والايمان فان حقيقة الاستغفار للكافر استدعاء
التوفيق لما يوجب مغفرته انتهى قلت قد قررنا ان هذا مما تمسك به منكر والعصمة فلو دفعناه بما ذكره
يرد علينا ما روي من نبينا محمد عليه السلام كما بيناه واورد عليه ايضا بانه لو كان كذا لما كان وعده هذا
مستثنى عن الاسوة الحسنة قلت وهذا ما في الكشاف غير ان هذا قاصر عن افادة المرام حيث لم يذكر كونه

كونه مستنكرا وكذا يدفعه جواب صاحب التقريب من ان الاستثناء عما وجبت فيه الاسوة دل على انه
غير واجب لا على انه غير جائز وقال في فوكنا الاقول ابرهيم لابيه لاستغفرن لك فان استغفاره لابيه
الكافر ليس مما ينبغي ان يأتوا به فانه كان قبل النهي انتهى ولا يخفى ان كلامه هذا مناقض لكلامه هنا فان طلب التوفيق
جائز بعد ولم يسعه هذا ولنا ههنا كلمات آخر صفحنا عن املائها خشية الملالة فاحمد الله على نواله
واصلي على محمد وآله

لواحد من العلماء
عليه الرحمة

قوله كما جنات عدن الآية يعني ان جنات عدن على لفظ الجمع والاضافة علم لاحدى الجنان الثماني
كالعلمية بنات اوبر وابن قترة وبنت طبق والمضاف اليه في مثل هذه الاعلام كلها مقدر في كلامهم
فانهم لما اجروه بعد العلمية مجرى المضاف والمضاف اليه في الاعراب وهو معرفة قدروا الثاني علما ليكون على
المعارف في الاصل الذي اجري مجراه اذ لا يضاف معرفة الى نكرة فلذلك منع صرف قترة في ابن قترة
وامتنع اللام في بنت من بنت طبق ونحوه وان لم يقع على انفراده مستعملا علما صرح به في الايضاح المفصل
والاقليد وغيرهما وعليه قول المصنف في شهر رمضان ورمضان مصدر رمض اذا احترق فاضيف اليه
الشهر وجعل علما ومنع من الصرف للعلمية والالف والنون كما منع داية في ابن داية علم الغراب
للعلمية والتأنيث والفاضل المحشي لغفوله عن ذلك تعسف في توجيه الكلام فقال ان جنة عدن علم لاحدى
الجنان الثماني دون عدن وان كان اضافة جنة اليه كاضافة انسان زيد على ما قيل لكن قد يحذف المضاف
ويقام المضاف اليه مقام المجموع فيستعمل استعمال الاعلام كما في رمضان وهكذا عدن والمعنى جنات جنة عدن فلا
فلا يتوجه النقض على كلامه بمثل عبد الشمس مثلا ولا يحتاج الى الجواب بان الشمس لانحصار ما في فرد بمنزلة العلم انتهى
ولا يخفى انه على ما ذكرناه يكون كلامه على ظاهره ولا يكون اضافة جنة الى عدن كاضافة انسان زيد
ولا يتوجه النقض بمثل عبد شمس لان لفظ شمس فيه يقدر علما وان لم يقع على انفراده مستعملا علما فلا يحتاج
الى الجواب بما ذكره

من حاشية ملا زاده على السعد
رحمة الله عليهما الباري

قوله لانه المضاف اليه في العلم يعني ان جنات عدن ههنا ليس بعلم للارض الجنة لعدم وقوع الاستعمال
وان صيغة الجمع تأبى عنه لكن لا بد من كونه معرفة وعدن مصدر نكرة في الاصل وههنا معرفة اذ الاصل في العلم
هو جنة عدن الا ان المضاف اليه يستعمل في موضعه يقال جاء في رمضان والعلم شهر رمضان فهو بهذا الاعتبار
علم ايضا للغلبة ووقوعه وكثرة استعماله موقعه كما ان الفردوس علم بسبب كون جنة الفردوس علما فلعل
هذا يكون ما اضيف وهو جنات معرفة ايضا واما اذا احتيج اليه فلم يجعل جنات عدن علما لانه ح يكون نكرة الا
اذا عرف باللام واذا كانت نكرة لا يصح ابداله من المعرفة اذ لا يحسن على المذهبين الا بالنعت والتي ههنا معرفة
موصولة فلا يصح توصيفها به الا لكونها معرفة ولا سبيل الى التعريف سوى كون عدن علما كما بينا ولا سبيل الى التعريف
الا بما قلنا او لكونه علم جنس كما ذكره لان النقض عنه انه ليس بعلم يدل عليه استعماله في القرآن والحديث بجنة عدن

ابن اوبر علم لنوع من الكمأة ثم جمع على بنات اوبر كما يقال
في جمع ابن عرس بنات عرس ولا يقال بنو عرس
لانه لما لم يعقل الخ
من صحاح الجوهري

وابن قترة بالكسر حية خبيثة الى الصغر قاموس

وبنت طبق سلحفاة تبيض تسعا وتسعين كلها
سلاحف
قاموس

قوله رمضان في آخره رمضان الخ بتنكير الوصف تارة
وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معناه
ونكرة اذا قصد به مبهم لو اردت بزيد
الفاضل وبزيد آخر
منه

ولا يخفى عليك ان الاضافة تجري على جزئها الثاني
حكم ما لو كان علما وحده كاوبر وهريرة من ابن اوبر
وابي هريرة فلا يستنكر قولنا ان اوبر علم من جهة
ان الكلام فيما اذا كان جزء علم

اعلم ان الاعلام الاضافية يجري على جزئها الثاني حكم ما
لو كان علما وحده فوجهه انه لو لم ينزل منزلة الاعلام
لزم اضافة المعرفة الى النكرة في مثل ابي هريرة
مثلا وهو غير مسموع
دماميني

باستقلاله فيكون جنات معرفة ويصح ابداله وتوصيفه بما بعده هذا غاية ما يمكن ويرد بعد ان الرضي ذكر
ان اشتراط النعت في بدل الكل الا مطلقا ثم نقل عن ابي علي جوازه مطلقا اذا استفيد من البدل ما ليس في المبدل منه
ومثل بقوله تعالى بالواد المقدس طوى فجاز وقوعه في القرآن على ان كونها بدلا غير لازم لجواز كونه عطف بيان
واما قوله التي وعد الرحمن الاية فيجوز ان يكون بدلا وصفا وهو مختار ابن هشام

لمولانا الكمال رحمه الله العالي

مجزوء في الجعفري في حاشية

يعني عبارة القزويني

قال القاضي وعدن علم لانه المضاف اليه في العلم اقول حق هذه العبارة وتوجيهها ان قوله لانه المضاف اليه
في العلم ليس دليلا لكونه عدن علما بل علة لثبوت العلمية له في الواقع وبيان ان منشأ كونه علما ماذا فان الاسم
الجنس قد صار علما لا بالوضع لمعين بل لاجل غلبة استعماله في فرد من افراد الجنس فقد يكون اطلاقه على بعض
معين من افراد الجنس مستفادا من اللام او الاضافة فالعلم الغالب لا يكون الا احد امرين كابن عباس
وابن عمرو وبالاضافة الى فرد معين من الجنس مثل عدن ونحوه صار من الاعلام الغالبة والمضاف اليه
في العلم الغالب يكون علما فثبت علمية عدن لكونه مضافا اليه في العلم ولو لم يصح قوله في العلم لفظ
الغالب يصح جعل قوله لانه المضاف اليه دليلا لصحة انضمام مقدمة اخرى اليها تكون كبرى لها بان يقال
لانه المضاف اليه في العلم الغالب وكل مضاف اليه في العلم الغالب يكون علما فيكون عدن علما والله اعلم

لمولانا احمد القزويني رحمه الله عليه

قوله لانه المضاف اليه في العلم توضيحه ان عدن علم لان جنات معرفة لاتصافها
بالموصول الذي هو من المعارف وهو قوله تعالى التي وعد الرحمن عباده وليس تعريفها الا بالاضافة
الى عدن وتعريف عدن ليس الا لكونها علما اذ لا يصح ان يكون من اقسام المعارف الا العلم فقوله
لانه المضاف اليه في العلم معناه ان عدنا مضاف اليه للجنات التي هي علم اي في حكمه لان تعريفها
بسبب علمية ما يضاف هي اليه قوله او علم للعدن بمعنى الاقامة فعلى الوجه الاول يكون العدن علم الشخص
الذي هي الجنة المخصوصة وعلى الثاني يكون علم الجنس

كازروني رحمه الله عليه

الاعلام الغالبة لا تتصور الا باحد الامرين الاضافة
كابن عباس واللام نحو النجم والصعق حه

وتوسده ما في النيسابوري حيث قال ولو لم يكن
علما لم يوصف بالمعرفة ولا ريب ان اصله
صفة من قولك عدن بالمكان اذا اقام به
ومنه المعدن حه

سورة طه

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الراجي 1
قال صاحب الكشاف في قوله تعالى طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى الا ان طه امر بالوطء وان النبي عم
كان يقوم في تهجده على احدى رجليه فامر الله تعالى بان يطأ الارض بقدميه ولقائل ان يقول ان المطلوب بالامر
خوف ظنه احدى الرجلين فيكون الامر بوضع احدى الرجلين لان وضع الاخرى حاصل والحاصل لا يكون مطلوبا
بالمعقول فما معنى تعلق الامر بوضعهما قال المجيب ان تعلق الحكم بالشيء على احد الطريقين اما ان يتعلق بكل واحد
واحد او يراد بالتعلق بهما التعلق بمجموعهما من حيث هو مجموع مثال الاول خذ بيديك اي بكل واحد من يديك

من يديك اذ لم يكن المخاطب المأمور بالاخذ اخذ الشيء من يديه قبل الامر بالاخذ ومثال الثاني ايضا قول القول
اعني قولنا بيديك اذا كان آخذا قبل الامر باحدى يديه فقط وكانت تقول لا تقتصر على اخذك باحدى يديك
بل خذ بكلا يديك وهذا في غاية الوضوح فيا ليته لم يورده في عداد الكلمة العشرة واستبدل به غيره لانه يجري
مجرى البديهي حتى انه يعرفه كل احد يقول الفقير فيه بحث اما اولا فلان الحكم اذا تعلق بالمجموع من حيث هو مجموع
على طريق الاثبات فلابد ان يكون لكل من الجزئين فصاعدا دخل في التعلق حتى اذا تعلق الحكم بواحد منهما
بدون الآخر لا يوجد الحكم على المجموع من حيث هو مجموع صرح به العلامة التفتازاني في المطول واما ثانيا فلان البحث
لا يمكن انفهام معناه عرفا وانما يسأل عن كيفية دلالته على ذلك المعنى ووجه استعماله فيه هل هو حقيقة
ام كناية ام مجاز فاذا كان مجازا فمن اي قسم منه فالواجب على المجيب تحقيق هذا الامر اذ كم من شيء يستعمل
في معارف الناس من غير تحقيقه لسكب العبرات فالصواب ان يقال معناه اي معنى تعلق الامر بوضعهما طلب
احداث وضع في كل من القدمين بحيث يكون وضع كل منهما مقارنا لوضع الاخرى وللقدم الموضوعة
وان كان لها وضع الا انه ليس بمقارن لوضع الاخرى والمطلوب انما هو الوضع المقارن فلا يلزم تحصيل
الحاصل فيكون حقيقة ويجوز ان يكون من باب المجاز العقلي فان احدى القدمين اذا كانت مرفوعة
لا يبقى للموضوعة ثبات فاعتبرت كانها موضوعة ايضا فامر بايقاع نسبة الوضع عليهما معا او لان
لما كانت احدى القدمين مرفوعة اعتبرت الاخرى كذلك لان حكم احد المتصاحبين قد يعطى الآخر
فامر بايقاع النسبة عليهما جميعا كما ذكر اهل العربية في تحقيق التأكيد في جاءني الرجلان كلاهما فليتأمل

لمولى عمر العلائي
رحمه الله عليه العالي

قال عز من قائل ولقد مننا عليك مرة اخرى اذ اوحينا الى امك ما يوحى ان اقذفيه قال صاحب الكشاف رحمه الله
ما يوحى مما لا يعلم الا بالوحي او مما ينبغي ان يوحى ولا يخل به يريد ان ما يوحى مبهم يقصد به التفخيم والتهويل والتقليل
اذ اوحينا الى امك ما يوحى كما في قوله تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى وقوله تعالى فغشيهم من اليم ما غشيهم
بل هو مثل ما يقال هذا مما يكتب وهذا مما يحفظ اي مما يجب ان يكتب ومما يجب ان يحفظ فما يوحى معناه مما يجب
ان يوحى ولا شك ان كونه واجبا ان يوحى اما لانه لا سبيل الى معرفته سوى الوحي واليه اشار بقوله
اي ما لا يعلم الا بالوحي واما لان الاخلال به مفوت لمصلحة لا يليق الاخلال بها كانقاذ نبي من عدو
قوي واليه اشار بقوله او ما ينبغي ان يوحى ولا يخل به وانما قدم الاول لانه اشد ملائمة بما بعده
من تفسيره بقوله ان اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم الآية فانه مما لا يعلم الا بالوحي فهذا التفسير ادل
دليل على ذلك الحصر وان كونه مما يجب ان يوحى لعدم الاهتداء اليه بدون الوحي هذا ما اوحي الي
في حق هذا المقام والعلم عند الله الملك العلام فهذا مما يكتب ويحفظ

لمولانا المحقق ابن صدر الدين
رحمه الله عليه

قوله ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا مع قوله وكذلك نجزي من اسرف لانه من اسرف

اندرج في من اعرض او المعرض اعم من المسرف فيلزم احد الامرين اما تشبيه الشيء بنفسه ان ابقي من اعرض
على عمومه ولم يخصص او تشبيه الاخص بالادنى ان كان قد خصص لان المسرف اعظم ذنبا من المعرض لان المعرض
قد يعرض ولا يسرف وكلا الامرين مشكل اقول جوابه اما لا نسلم ان المراد من المعرض ما هو اعم من المسرف
بل المراد بهما والله اعلم واحد فان المراد بالمعرض من اعرض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعما جاء به من الكتاب
المبين ولم يهتد بهديه اعني طائفة الكفار وهم المراد بمن اسرف ووصفوا بذلك لان الكفر افحش المعاصي
واشنعها فالكفار مسرفون في العصيان بالنسبة الى غيرهم من عصاة المؤمنين وقال الامام البيضاوي
ولو اسرف بالانهماك في الشهوات والاعراض عن الايات واما لزوم تشبيه الشيء بنفسه فمندفع
بما اشار اليه صاحب الكشاف في تفسير سورة الانعام من ان الكاف في مثله مقحمة واسم الاشارة المجرور بها
مشار به الى مصدر الفعل المذكور بعده لا الى شيء آخر يشبه هو به فليس القصد في مثله الى مشبه ومشبه به
بل هو مثل قولك مرتبة كذلك اي هذا الضرب المخصوص شائع كثيرا كما حققه العلامة التفتازاني وغيره
عند قوله تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض وقوله عز قائلا وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض
فالمعنى وذلك الجزاء الكامل لا غير نجزي من اسرف

لمولانا سري الدين المصري
رحمه الله [illegible]

سورة الانبياء

بسم الله الرحمن الرحيم

اقترب للناس حسابهم لعل وجه ايثار بيان اقتراب الحساب مع ان الكلام مع مشركي الانام المنكرين
لاصل بعث الاموات ونفخ حياة العظام الرفات فكان ظاهر ما يقتضيه المقام الاولى بها التجديد
اصل الوقوع بدل الاقتراب وان يسند ذلك الى نفس الساعة لا الحساب الاشارة الى ان وقوع
القيام وحصول بعث الاجساد والاجسام اظهر من ان يظهر بلاغويه وشيء واضح لا ريب فيه وانه وصل
في الظهور والجلاء الى حيث لا يكاد يخفى على العقلاء وان الذي يرجى بيانه اعتنة المقال بعض ما يستتبعه
من الاحوال من الاهوال كالحساب والسؤال بل نفس وقوع الحساب ايضا غني عن البيان لا يرتاب فيه
العقول الا زمانه وان الذي قصد بها بيانه انه دنا واقترب زمانه فيكون الكلام مفضيا عن تحقق
القيام الذي هو مقتضى المقام على وجه وجيه اكيد ونهج بديع سديد لا يخفى لطفه على من القى السمع
وهو شهيد ويجوز ان يكون الكلام مع المشركين السائلين عن زمان الساعة والمستعجلين لها
استهزاء كما في قوله تعالى فسينغضون اليك رؤوسهم ويقولون متى هو قل عسى ان يكون قريبا
فحينئذ يكون الاخبار عن الاقتراب على مقتضى الظاهر وايثار بيان اقتراب الحساب على بيان اقتراب
سائر وقوع البعث من الاهوال كغفران العذاب وتحول العقاب للاشعار بان مجرد اقتراب
الحساب الذي هو من مبادي العذاب ومقدماته كاف في التحذير عما هم عليه من الانكار ووافٍ
بالردع عما هم عليه من العلو والاستكبار فكيف الحال في نفس العذاب والنكال واما ما ذكره استاذنا

استاذنا الفاضل من ان سياق الكلام الى بيان غفلتهم عن الحساب واعراضهم عما يذكرهم ذلك ففيه ما فيه
ثم ان الوجه اللائح في النظر الجليل لاسناد الاقتراب الى الحساب ونسبته الى الناس مع جواز العكس هو ان الاقتراب
اذا حصل بين شيئين يسند منهما الى ما هو مقبل على الآخر متحرك ومتوجه الى جهته حقيقة او حكما حتى انه لو كان
كل منهما متوجها الى الآخر يصح اسناده الى كل منهما والمراد ههنا من اقتراب الحساب اقتراب زمانه كما صرح به
الثقات وانت خبير بان الشائع المستفيض المتعارف هو ان يعتبر التوجه والاتيان من الزمان الى الزمان
لا بالعكس فلذلك يوصف الزمان بالمضي والاستقبال والاتيان وينعت بالمرور فكان الجدير ان يسند
الاقتراب الى زمان الحساب ويجعل الناس مدنوا اليهم وما ذكره استاذنا الفاضل رحمه الله في هذا المقام
فاعتبار زائد على ما ذكرنا لا يخفى لطفه على الناقد البصير والمتامل الخبير قال العلامة الزمخشري والمراد اقتراب الساعة
واذا اقتربت الساعة اقترب ما فيها من الحساب الى اشارة الى ما ذكرنا في ما سبق من ان المراد من بيان
اقتراب الحساب بيان اقتراب الساعة نفسها خلا انه خلا عن بيان وجه ذلك ووجه العدول عنه
ثم اقول يفهم من هذا الكلام ان يكون العلامة الزمخشري قائلا بوقوع الحساب يوم القيمة ولا يذهب عليك انه
من كبار اهل الاعتزال فالظاهر منه ان لا يكون من مذهب المعتزلة نفيه اذ لو كان كذلك لما خفي عليه نعم يحتمل ان يكونوا
فرقتين في ذلك ولكن المفهوم من معتبرات الكتب الكلامية كونهم مجمعين في اثبات الحساب حيث لم يذكر
فيها الا نفي اكثرهم للصراط وجميعهم للميزان فقط الا ان العلامة البيضاوي قال في تفسير قوله تعالى ان تبدوا
ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله الآية وهو حجة على من انكر الحساب كالمعتزلة والخوارج وعاضده به
ما ذكره الامام النسفي في بعض مؤلفاته حيث قال قالت المعتزلة لا ميزان ولا حساب ولا صراط ولا حوض ولا شفاعة
وكل موضع ذكر الله تعالى فيه الميزان والحساب اراد به العدل انتهى وعلى هذا جاز ان يكون مراد الزمخشري
ههنا ايضا من الحساب العدل قال العلامة البيضاوي تغمده الله بغفرانه واسكنه بحبوحة جنانه بالاضافة
الى ما مضى اقول هذا الكلام يحتمل ان يحمل على معنيين احدهما ما ذكره الزمخشري وهو ان يكون المراد بقرب الحساب
كون الباقي من مدة الدنيا اقل واقصر مما مضى منها والآخر ما اختاره العلامة الاستاذ وهو ان يكون المراد قربه
الحاصل في كل ساعة بالنسبة الى الساعة السابقة فلا وجه لما فعله الفاضل الاستاذ في هذا المقام من رده على العلامة
البيضاوي في كلامه هذا بانه لا تعلق له بما نحن فيه من الاقتراب المستفاد من صيغة الماضي مع كونه محتملا للمعنى الذي
اختاره نفسه اللهم الا ان يقال انه جرت عادة البيضاوي على ان يقتفي اثر صاحب الكشاف في كل ما يأتي
ويذر الا ما شذ وندر فيها امكن ارجاع كلامه يحمل عليه ويرجع اليه لكن يبقى في كلام الاستاذ الفاضل ان يقال
ان القول بعدم تعلق المعنى المذكور في الكشاف بالاقتراب المستفاد من صيغة الماضي خارج عن دائرة الانصاف
فانه ان اراد انه لا تعلق له بالحدوث المستفاد منها فلا وجه له اذ الاقتراب بالمعنى المذكور امر حدث
بمضي الاكثر من مدة العالم وان اراد انه لا تعلق له بالمعنى المستفاد منها فلا حاجة اليه ايضا اذ الدلائل دلت
على حصول هذا الاقتراب حين مبعث النبي صلى الله عليه وسلم المتقدم على نزول الآية فليت شعري ما معنى عدم
تعلقه بما نحن فيه بل لربما يمكن ان يدعى عدم المناسبة في المعنى الذي اختاره نفسه فان الاقتراب النبي المذكور

مستمر من اول مبدء العالم الى يوم فالذي يناسبه هو الصيغة المنبئة عن الاستمرار والدوام ثم لا يخفى على اصحاب
الافهام ان هذا المعنى اولى واليق بما هو مقتضى المقام من اضافة الكرة التام لمرتابين في امر القيام بما فيه
من بيان قربه الواقع في نفس الامر على ما اعترف به الفاضل الاستاد نفسه حيث قال نعم قد يفهم منه عرفا كونه
قريبا في نفسه ايضا فيصار الى التوجيه بالوجه الاول انتهى فيكون الحمل عليه اولى نعم يمكن ان يناقش في هذا
القول ايضا بانه يقال ان اراد حمل القرب في نفس الامر قلة ما بين زمان النزول وزمان القيام فله حقيقة
ثابتة في نفس الامر من غير حاجة الى اضافته الى زمان آخر فالظاهر ان اثباته عسير اذ قد مضى بعد نزول
الاية قريب من الف سنة ولم يقم الساعة بعد وان اراد قلته بالاضافة الى ما قبله فقد عرفت ان الوجوه القلة
الاضافية موجود في المعنى الذي اختاره نفسه ايضا فتأمل ثم اعلم ان دلالة بعث النبي عليه السلام على حصول
القرب الاضافي بالمعنى الذي ذكره الزمخشري وتبعه اكثر المفسرين انما هي بملاحظة كون مبعثه الكريم موعودا
في آخر الزمان فلذلك قال الزمخشري بدليل انبعاث خاتم النبيين الموعود مبعثه في آخر الزمان واما مجرد
كونه عليه السلام خاتم الانبياء الكرام فلا دلالة فيه على ما هو المرام في هذا المقام كما ظنه الامام وانما دلالته
على انه لا يستنبأ بعده احد من الانام قال العلامة البيضاوي اوعنده تعالى كما اعترض عليه بعض الافاضل
حيث قال لا عنده تعالى اذ لا نسبة للكائنات بالقرب والبعد اليه تعالى اقول هذا سهو ظاهر وخبط واضح
لا يخفى على الاصاغر اذ ليس المراد من كون القرب عنده تعالى نسبته اليه بل يحمل هو مدلولا عليه ومقربا به
البرى عن ذلك علوا كبيرا كيف والمعنى المذكور مع عدم صحته في حقه تعالى للوجه المذكور لا يصح الايراد في هذا
المقام اما اذا جعل اللام صلة الاقتراب فظاهر واما على كونه لتاكيد الاضافة فلان المقترب منه
على ذلك التقدير بعض ايام الناس فانه الذي يقتضيه المقام فان اضافة الناس انما يتحقق ببيانه قرب الحساب
لهم ودنوه منهم وعدم التصريح به لظهوره وانما المراد بالوجه المذكور والله اعلم بحقائق الامور هو قرب
الحساب للناس عنده تعالى وحاصله انه لبلوغ تأنيه الى حد الكمال يستقصر المدد الطوال فيكون الحساب
قريبا من العباد وعند جنابه المتعال وان كانت بينه وبينهم اعوام واحوال على ما يحمل قوله تعالى يرونه
بعيدا ونريه قريبا اي يرونه بعيدا من انفسهم ونريه قريبا لهم واما ما ذكره الجد الفاضل رحمه الله
من قوله منقوض بقوله ونريه قريبا الى آخره ولا يلزم من انتفاء نسبتها اليه تعالى بالبعد لانه لا يجري
عليه زمان ان لا يكون كلها حاضرة عنده تعالى وهو المراد بالقرب فمع انه مبني على التوهم المبني عليه
اصل السؤال يرد عليه انه يقال ان اقتراب الحساب على هذا الوجه بهذا المعنى يكون عبارة عن تحقق
اتيانه وتقرر وقوعه لثبوته في علمه الازلي فلا يكون بين هذا الوجه وبين الوجه الثالث فرق يعتد به
بخلاف المعنى الذي ذكرناه فانه يفيد وراء افادته تحقق الثبوت لا محالة ان المدة الباقية بينهم
وبين الحساب شئ قليل في الحقيقة وما عليه الناس من استطالته واستكثاره من التسويلات الشيطانية
وان الاليق لاصحاب البصيرة ان يعدوا تلك المدة قصيرة فيشمروا الذيل ليوم يكشف فيه عن ساق
ويكونوا الى الله المساق وما ذكره ذلك الفاضل من النقض يمكن ان يدفعه المعترض بان يحمل القرب فيه

فيه على معنى لا مساس له بما نحن فيه كالقرب من الامكان مثلا على ما جوزه المفسرون في تفسير تلك الآية
فلا يكون فيه دلالة على القرب المتنازع فيه اصلا وما اشار اليه من امثال تلك الاية فلابد من بيانها
حتى يتكلم فيها ورشح كلام الفاضل الاستاد ايضا في تزييف هذا الوجه ينادي باعلى صوت على انه بنى كلامه
على حمل القرب عنده تعالى على التوهم المذكور فان الذي لا يجوز فيه التفاوت حتما هو قرب الكائنات الى الله تعالى
بمعنى حضورها في علمه الازلي واما قرب الكائنات بعضها الى بعض زمانا او مكانا فلا ريب في انه يتجدد ويتعلق
علمه تعالى بذلك فيعلمه على ما هو عليه وان صفة العلم نفسها قديمة على ما تقرر في موضعه قال الفاضل البيضاوي
لو لكن يرونه بعيدا ونريه قريبا لم يذكر الزمخشري هذه الآية واقتصر على الثانية لان المراد من القرب
فيها عنده معنى لا تعلق له بالمقام حيث قال في تفسيرها ونحن نريه قريبا هينا في قدرتنا غير بعيد علينا ولا متعذر
فالمراد بالبعيد البعد من الامكان والقريب القرب منه انتهى واما البيضاوي فقد ذكر مع هذا المعنى
معنى آخر حيث قال ونريه قريبا اي من الامكان او الوقوع انتهى فعلى تقدير ان يراد من القرب من الوقوع
دنو زمان وقوعه يصح ان يستشهد بها ههنا قال الفاضل البيضاوي اولان كل ما هو آت قريب الخ
يعني ان ما يكون اقترابه كناية عن تحقق وقوعه لا محالة ويحصل التحذير الذي يقتضيه المقام من تلك الجهة وما ذكره
الفاضل الاستاد في وجه تزييف الوجوه الثلثة المذكورة من عدم تعلقها بالاقتراب المستفاد من صيغة الماضي
ظاهر الورود وعلى هذا الوجه الا ان البيضاوي القول باستعماله صيغة الماضي مجردة عن الدلالة على الحدوث كما في قولهم
سبحان من تقدس عن الانداد وتنزه عن الاضداد ثم ان البيضاوي وان اخر هذا الوجه في هذا المقام
الا انه اقتصر عليه في تفسير قوله تعالى ويقولون متى هو قل عسى ان يكون قريبا قال القرطبي وكل آت قريب والموت
لا محالة آت وموت كل انسان قيام ساعته والقيمة ايضا قريبة بالاضافة الى ما مضى اقول لا يخفى ما في كلامه من القصور
على من له ادنى مسكة وشعور فانه اذا اريد من القرب المعنى المذكور لا يكون وجه لان يراد من قيام الساعة
المدلول عليها بالحساب ما يكون عند موت كل احد فان القيام الحقيقي ايضا قريب بهذا المعنى وانما يصار الى ان يراد
بالساعة ما يوجد حال الموت اذا اريد بالقرب ما لا يتحقق في القيام الحقيقي ثم ان ارادة المعنى المذكور من القيام
مما لا يناسب المقام فان المشركين لا ينكرون الموت بل ينكرون الحشر فلابد من ان يحمل الساعة عليه فتامل بقي ههنا شئ
وهو ان المعتاد فيما بين المفسرين انهم اذا رأوا آية عبر فيها عن امر لم يقع بعد بصيغة الماضي يحكمون بان التعبير
بالماضي عن المضارع اشعارا بتحققه واذا امكن توجيهه بوجوه آخر فلا اقل من انهم يذكرون ذلك الوجه ايضا
فما بالهم لم يذكروه ههنا ولم يتعرض له واحد منهم اصلا ولعل وجه ذلك هو ان الاخبار عن اقتراب الشئ بصيغة
الماضي انما يكون حيث وقع الاقتراب ولم يقع ذلك الشئ المقترب نفسه اذ لو كان نفسه واقعا لا يصح القول
باقترابه ولو كان اقترابه ايضا متوقعا واريد التعبير عن وقوع ذلك الاقتراب الآتي بصيغة الماضي للدلالة
على تحققه كان الجدير ان يخبر بهذا الطريق عن نفس وقوعه ويطرح الاقتراب من البين كما في قوله تعالى اتى امر الله
مثلا فان كل ما هو محقق الاقتراب فهو محقق الوقوع لا محالة والوقوع هو المقصود من الاقتراب فالاخبار
عن الوقوع اولى بالكلام وادخل لحصول المقصود والمرام نعم يمكن ان يقال جاز ان يراد الاخبار عن الاقتراب

على الاخبار عن نفس الوقوع في بعض الامور المحققة الآتية اشعارا بان ذلك الشيء في هوله وفظاعته او في لطفه
ونفاسته بحيث يكفي في التحذير والتبشير به بيان تحقق اقترابه من غير حاجة الى بيان وقوعه قال
البيضاوي رحمه الله واللام صلة لاقترب وقد سبقه في ذلك صاحب الكشاف وقال بعض الفضلاء
اللام صلة لاقترب على معنى اقترب من الناس لان معنى الاختصاص وابتداء الغاية كلاهما مستقيم لحصول
الغرض انتهى وحذا بعض المشايخ حذوه اقول فيه بحث فان المفهوم منه انه يكون كلمة من التي يتعدى
بها فعل الاقتراب بمعنى ابتداء الغاية وليس الامر كذلك لعدم ملايمة ذلك المعنى لوقوع استعمال تلك الكلمة
والتي انها بمعنى انتهاء الغاية فانهم ذكروا ان من يجيء لذلك المعنى قال الشمني وفي الجني الداني مثل ابن مالك
لانتهاء الغاية بمعنى تقربت منه فانه مساو لتقربت اليه ومما يشهد بذلك ان فعل الاقتراب كما يستعمل
بمن يستعمل بالى وقد ذكر في معاني كلمة من انها يكون لانتهاء الغاية كما عرفته ولم يذكر احد في معاني كلمة الى ان يكون
لابتداء الغاية والاصل ان يكون الصلتان بمعنى فيحمل من على الى فلا يكون المراد بها انتهاء الغاية والذي
يمكن ان يصار اليه في توجيه ما ذكره ذلك الفاضل هو ان يقال انه حملها على ابتداء الغاية لشهرتها في هذا المعنى
حتى انه ذهب بعض النحاة الى ارجاع ضمير معانيها اليه وجعل تعديته بها حملا له على ضده المتعدي بها وهو البعد
كما ان فعل البيع تعدى بمن حملا له على فعل الشراء المتعدي بها على ما ذكره الفاضل الرضي في بحث الحروف الجارة
ثم ان العلامة الرومي قال في تفسير قوله تعالى هم للكفر يومئذ اقرب منهم للايمان اللام صلة القرب تكون من
او الى يقول القرب تقربت منه واليه ولا يقول له فاللام بمعنى الى اقول اللام كما يجيء بمعنى الى كما في قوله تعالى بان ربك
اوحى لها وقوله تعالى كل يجري لاجل مسمى كذلك يكون بمعنى من كما في سمعت له صراخا على ما نص عليه ابن هشام وغيره
فاذا كان تعديته فعل القرب في الاصل بمعنى من والى يكون القول بكون اللام التي تعدى بها هناك بمعنى احديهما
على التعيين تحكما اللهم الا ان يقال ان كلا من كلمة من والى التي بهما صلة فعل القرب بمعنى واحد وهو
انتهاء الغاية ولما كان الى حقيقا واصيلا في المعنى المذكور دون من فانها اصيل في معنى ابتداء الغاية اثر التعبير
عن كون اللام هناك بمعنى انتهاء الغاية القول بانها بمعنى الى فيكون ما فعله العلامة هناك من التعويل على ذلك التعبير
بعا نعم يمكن ان يقال ايضا في توجيه ما فعله العلامة هناك ان اللام في تلك الآية مذكورة بمعنى التفضيلية
فلو جعل اللام ايضا بمعنى من وقيل ان تقدير الآية هم من الكفر يومئذ اقرب منهم الى الايمان ربما يتشوش الاذهان
في فهم المرام من اول الامر قال الفاضل الاستاد قدس الله سره العزيز واللام متعلقة بالفعل وتقديمها على الفاعل
للمسارعة الى ادخال الروعة فان نسبة الاقتراب اليهم من اول الامر يسوؤهم ويورثهم رهبة وانزعاجا من المقترب
كما ان تقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح في قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا لتعجيل المسرة لان بيان
كون الخلق لاجل المخاطبين مما يسرهم ويزيدهم رغبة في ما خلق لهم وتشوقا اليه انتهى لا يقال اذا كان حال المشركين
المذكورين ههنا بلفظ الناس من التصف بما هو فيها سيجيء من الغفلة والاعراض والاستماع بطريق التلقي
والاستهزاء للايات النازلة عليهم اية اية كانت وعدم الاعتداد بها والاعتماد عليها كان حالهم من هذه
الآية الكريمة ايضا كذلك فلا يحصل لهم الترويع والانزعاج فاني لهم تعجيل المساءة بتقديم اللام لانا نقول استهزاؤهم

استهزاؤهم بالآيات وتلهيهم عند سماعها لا يقتضي ان لا يزعجهم الانذار والتذكير ولا يردعهم التخويف والتحذير
لجواز ان يختلج في ذهنهم احتمال الصدق ولو مرجوحا فيحصل الخوف والاشفاق ويؤيد ذلك ما ذكره اساطين
ائمة التفسير من انه لما نزلت اقتربت الساعة قال الكفار فيما بينهم ان هذا يزعم ان القيمة قد قربت فامسكوا
عن بعض ما تعملون حتى ننظر ما هو كائن فلما تأخرت قالوا ما نرى شيئا فنزلت اقترب للناس حسابهم فاشفقوا
فانتظروا قربها فلما امتدت الايام قالوا يا محمد ما نرى شيئا مما تخوفنا به انتهى على انه يجوز ان يكون الاستهزاء
والاستهتار بطريق العناد والاستكبار على ما افصح عنه من قال انهم يتفطنون ويتنبهون بهذا التفطين والتنبيه
لانهم عقلاء مميزون لكن لا ينتفعون بتفطنهم وتنبههم لعنادهم واستكبارهم انتهى فلا تنافي حينئذ التنافي
بين الاستهزاء والخوف القلبي اصلا اقول تحقيق ما ذكره الاستاد في هذا المقام بحيث يتضح به الشبه والاوهام
بعون الله العزيز العلام هو ان الاقتراب المعبر عنه بصيغة دالة على التجدد والحدوث اذا نسب الى الانسان
ولم يسند اليهم يكون فيه اشعار بكون ذلك الامر المقترب مما يسوء المقترب منه لما فيه من الايماء الى ان ذلك
المقترب امر متوجه اليه ومقبل عليه يطلبه ليصيبه وهو يتولى عنه ويفر منه على ما اشار اليه الفاضل الاستاد
نفسه في وجه اسناد الاقتراب الى الحساب المبني على المتوجه نحوهم مع امكان العكس تفخيم شانه وتهويل امره
ما لا يخفى لما فيه من تصويره شيء مقبل عليهم لا يزال يطلبهم ويصيبهم لا محالة انتهى ولعل السر في ذلك ان الامر المقترب
اذا كان مما يسر المقترب منه ويورثه بهجة ونشاطا كان الجدير ان يصور ذلك بصورة في امر مقصود
يطلبه المقترب منه ويقبل عليه ويتوجه ويسعى اليه فيناسب ح ان يسند الاقتراب الى الطالب ويجعل ذلك
الامر الذي يقترب منه واذا كان مما يسوؤه ويورثه روعة وانزعاجا كان اللايق ان يصور بصورة امر مقبل
مقبل على المقترب منه ليطلبه ليصيبه ويصل اليه وهو يولي مدبرا عنه ويحترز منه فيناسب ح ان يسند الاقتراب
الى ذلك الامر ويجعل المقارب مقتربا منه ومدنوا فاذا قيل اقترب ان هناك امرا مقبلا على شيء طالبا له
من غير دلالة على خصوصية المقترب منه فاذا قيل بعد ذلك للناس من اللام صلة الاقتراب دل على ان ذلك
الامر طالب لهم مقبل عليهم وهم هاربون منه فافاد على الوجه السابق ان المقترب مما يسوؤهم فيحصل لهم الخوف
والاضطراب قبل ذكر الحساب بخلاف ما اذا قيل اقترب الحساب للناس فان كون اقبال الحساب نحوهم لا يعلم
على ذلك التقدير الا بعد ذكر قوله للناس فيتحقق فائدة تعجيل المساءة في تقديم الجار على المجرور مما لا شبهة فيه
بل فائدة زائدة وهي ذهاب الوهم في تعيين ذلك الامر الهائل الى كل مذهب الى ان يذكر الفاعل ويمكن ايضا
ان يقال في وجه تعجيل التهويل ان جريان عادته الكريمة صلى الله عليه وسلم على انذار المشركين وتحذيرهم وبيان
ما يزعجهم ويروعهم يدل على ان ما بين اقترابه منهم ودنوه اليهم شيء ما يسوؤهم ويزعجهم لا امر مقصود يسرهم
فاذا قدم الجار قبل اقترب للناس مرادا به المشركون على ما قاله ابن عباس رضي الله عنه يحصل التحذير والاخافة
حيث يعلم من اول الامر ان الكلام في حق المشركين الجاري عادته الكريمة على تحذيرهم وبيان ما يردعهم بخلاف
ما اذا قدم الفاعل حيث لا يعلم المقترب منه الى ان يذكر الجار مع المجرور والقرينة المذكورة لا تدل على تعيين
المقترب منه كما يدل على تعيين المقترب اذ من المعلوم من عادته الكريمة انه اذا تكلم في شانهم واخبر عما يتعلق بهم

يتكلم فاطا بما يسوؤهم ويحزنهم لانه عليه السلام يتكلم في غالب احواله بما يسوؤهم وبين العادتين فرق واضح
وانت خبير بان توقف تحقق نكتة التقديم على تمم حكمة العادة غير قادح في تمام المرام اذ تم المراد بان يكون
للتقديم مدخل في حصول تلك النكتة بحيث لو فات التقديم لفات تلك النكتة وقد عرفت ان الامر كذلك
وليس في كلام الفاضل الاستاد ما يدل على ان المسارعة المذكورة حاصلة من التقديم وحده من غير ضم شئ اليه
ثم ان امكان اعتبار التعجيل على تقدير ان يكون اللام لتاكيد الاضافة لا يخل بمراد الاستاد اصلا فانه في صدد
ترجيح ما عليه النظم الكريم في تقديم الجار والمجرور على الفاعل على عكس ذلك والذي علل بالمسارعة والتعجيل انما هو هذا
لا في ترجيح كون اللام متعلقة بفعل الاقتراب على كونها تاكيدا للاضافة فانه علله فيما سيجئ بما ذكره من انه
تعسف تام وبعيد عن مقتضى المقام ومراده من ذلك امور اخر تقف عليها ان شاء الله تعالى لا خلو
عن نكتة التعجيل ثم ان التعجيل المسرة في قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بمعونة اللام وليس التعجيل الا في تجرد
ان في تقديم الجار حصول التعجيل وليس مما يخطر بالبال ان يقال يعارض به فيما نحن فيه بان اللام في الناس
يحتمل لان يكون المقترب من جنس النافع فلا يكون فيه ادخال الروعة لان اللام هناك لام الاجل والمنفعة
او فعل الخلق من الافعال التي تقتضي شيئا يتعدى اليه بواسطة الحرف بخلاف المعدى اليه بحرف فاذا ذكر
بعده شئ دخل عليه من او الى او اللام يعلم انه المعدى منه وان تلك الحروف صلته هذا والفاضل الاستاد
قد تفسح في باب التفسير خطاؤه وتوسع في ميادين التقرير والتحرير مداه ووصل في رتبة الفضل الى اقصى الاماني
واعترف بسمو منزلته كل دان وقاصي فلا يكاد يجترئ على ان ينقل بصيغة التمريض كلامه ويعترض عليه
قبل ان يفهم مرامه الا من مد ليل الجهل عليه ظلاما واثار غبار الحسد على رأسه نقعا وقتاما عصمنا الله
عن مثل هذه الجرأة والجسارة ووقانا من الخزي والخسارة ومن تصرفات ذلك المحب اللبيب المتعلقة
بمبحث التعجيل والتقديم ما ذكره في تفصيل الوجه الثاني حيث قال ويمكن فيه ايضا اعتبار المسارعة الى ادخال
الروعة بناء على التقديم ما لتقييد تخصيص الحساب بهم بخلاف اعتباره في الوجه الاول يعني احتمال ان يكون اللام
صلة الاقتراب فانه على تقدير تعلقه بالفعل ليس من تتمة ما يخوف به واما اذا كان متعلقا بالحساب
يكون مما يحصل به الروع فبتقديمه يتعجل التخويف والانذار انتهى وهذا الكلام لا وجه له ذر الله ما اجهله فانه
اذا كان مدار افادته التخويف والانذار تعلقه بالحساب المذكور مؤخرا عنه لا يستفاد منه ذلك قبل ذكر
متعلقه فلا يكون في التقديم شئ من التخويف والانذار قال البيضاوي او تاكيد الاضافة وقد سبقه
الى ذلك العلامة الزمخشري واما الفاضل الاستاد فلم يتلقه بالقبول حيث قال وجعلها تاكيد الاضافة
مع انه تعسف تام بمعزل عما يقتضيه المقام الخ والظاهر انه اراد بكونه تعسفا ما يرد عليه من القيل
والقال ويتوجه عليه من وجوه الاشكال وان امكن ان يجاب عن بعض تلك الاشكالات الواردة
ببعض من التمحلات الباردة مع وجوب صون ساحة التنزيل عن ان يرد عليه امثال ذلك القال
والقيل ولان انه ليس في ذلك الاحتمال نكتة بارعة ومزية زايدة حتى يرتكب لها بعض التكلفات
لتحصيل تلك الفائدة وستقف ان شاء الله تعالى على التفصيل المذكور بعد عدة سطور واراد بكونه

بكونه بعيدا عما يقتضيه المقام الاشارة الى ما يتجه على ذلك الوجه من انه يقال ان مقتضى المقام تخويف المشركين
المرتابين في امر القيام وترويعهم وازعاجهم ببيان ان الحساب اقترب منهم حتى انه اسند الاقتراب الى الحساب
لتصويره بصورة امر هائل مقبل عليهم على ما سبق فالذي يناسب هذا المرام ويوافق ما سبق له الكلام ان يذكر
صريحا كون المشركين هم الذين اقترب منهم هذا الامر الهائل المقبل عليهم كالسبع الصائل ولا يكتفى في ذلك
بافهامه من اضافة الحساب اليهم وهذا مع وضوحه وظهوره قد اشتبه على من ضل عن سواء الطريق •
ووقع عن الحق بمكان سحيق • فاصبح في زفير وشهيق • ونعيق ونهيق • نعق النعيق الغراب • وتكلم في حق الاستاد
بما عنده كصرير باب • وطنين ذباب • حار فهم مرامه فهذى ولج بالهذر • فيا قلبه الفاهي احد بذلك
ام حجر • فض الله فاه • وكسر بيد الحوادث ثناياه • قال الشيخ ابو حيان ان جعلت اللام لاضافة الحساب
اليهم مع تقدم اللام ودخولها على الاسم الظاهر فلا نعلم احدا يقول ذلك وايضا فيحتاج الى ما يتعلق به ولا يمكن
تعلقها بحساب لانه مصدر موصول لا يتقدم معموله عليه فان التاكيد يكون متاخرا عن المؤكد وايضا فلو اخر في هذا
التركيب لم يصح واما تشبيهه بما اورده سيبويه فالفرق واضح لان عليك معمول لرقيب وعليك الثانية
متاخرة توكيدا وكذلك فيك زيد راغب فيك يتعلق فيك براغب وفيك الثانية تاكيد اقول
فيه بحث من وجوه اما اولا فلان تعلقه بلفظ الحساب المتاخر عنه بعينه لا يتعين لجواز ان يتعلق بالحساب المقدر
المقدم الذي يفسره المذكور كما ذهب اليه الطيبي او بالمعنى العام المقدر كما في عامة الظروف المستقرة كما ذهب اليه
صاحب الكشف اللهم الا ان يقال ان مبنى كلام المعترض على ما هو المتبادر من تمثيل الزمخشري بالامثلة المذكورة مع كثرة
انواع التاكيدات ووفرة افرادها وهو ان يكون المراد بالتاكيد هنا التاكيد الاصطلاحي الذي هو من التوابع
كما في تلك الامثلة سيما المثالين الاولين ولا ريب في ان ذلك لا يتحقق على الاحتمالين المذكورين كما لا يخفى
واما ثانيا فلان المتقدمين من النحاة وان ذهبوا الى عدم جواز عمل المصدر سيما الموصول منه فيما تقدم عليه الا ان المحققين
منهم صرحوا بكون الظروف مستثناة من ذلك لانه يتوسع فيها ما لا يتوسع في غيرها واما ثالثا فلان ما ذكره بقوله
وايضا فان التاكيد يكون متاخرا عن المؤكد قد يفهم من قوله ان جعلت اللام تاكيدا لاضافة الحساب اليهم مع تقدم
اللام ودخولها على الاسم الظاهر فلا نعلم احدا يقول ذلك فيكون احد القولين المذكورين مستدركا ولئن سلم فالجواب
بان قوله الاول لا يدل على وجوب تاخر التاكيد عن المؤكد البتة بل المفهوم منه عدم جواز تقدمه عليه وذلك
يتحقق بالتاخير كما في عامة التاكيدات والتوسط كما في لا اباك وامثاله وقوله الثاني يدل على وجوب التاخر
فليس فيه استدراك فيكون حاصل مراده بيان استحالة الحمل على التاكيد في صورة التقدم راسا ثم بيان عدم
امكان ذلك فيما نحن فيه لو فرض التوسط ايضا لعدم جواز الفصل على قوله لا اباك قلنا لا توسط في صورة
من صور التاكيد واللام في لا اباك ايضا متاخرة عن المؤكد كما ستحيط به خبرا ان شاء الله تعالى واما رابعا
فلان ما ادعاه من الشذوذ في قوله لا اباك غير مسلم الا يرى الى ما ذكره الفاضل الرضي حيث قال وجاز
ايضا على قلة لكن لا الى حد الشذوذ في المثنى وفي الجمع المذكر السالم وفي الاب والاخ من بين الاسماء الستة
اذا وليها لام الجر ان تعطى حكم الاضافة بحذف نوني التثنية والجمع واثبات الالف في الاب والاخ انتهى فتامل

لا يقال ان من جملة وجوه البحث في كلامه ان يقال ان المتقدم التاكيد ولو كان من التوابع ليس بامر بعيد بل هو جائز
ذهب اليه السكاكي في قولهم انا عرفت لانا نقول مراده من تقديم التاكيد تقديمه بعد جعله مبتدأ لا باقيا على حاله
على ما افصح عنه الفاضل الشريف في الفن الرابع بقوله يعني وجعله مبتدأ لانه يبقى تاكيدا على حاله حتى يكون انا عرفت
جملة فعلية وقال في موضع آخر قيل لان اللفظ انا مثلا في المثال المذكور عند المص تابع قدم على متبوعه باقيا على حاله
لا مسند اليه وفساده ظاهر انتهى فالمذهب الصحيح ان التاكيد الاصطلاحي بل التوابع عامة لا يتقدم على المتبوع
وعن هذا قال بعض الفضلاء في تحقيق قولهم عليك زيد حريص عليك اصله زيد حريص عليك فقدم عليك
وهو متعلق بحريص كما كان قبل التقديم ثم كرر للتاكيد انتهى حيث جعل المتقدم مؤكدا لا تاكيدا مع اقتضاء ظاهر
تمثيل الزمخشري ان يكون الامر بالعكس اذ التاكيد في المثل مقدم ثم ان للجد الفاضل جوابا عما اورده ابو حيان
من عدم صحة المتقدم تاكيدا للمتاخر ذكره في حاشيته قول البيضاوي ثمه اقرب للناس حسابهم الخ حيث قال يعني
على ترك التعريف باللام الى التعريف بالاضافة للتوضيح والتصريح بان الحساب حسابهم فجعل اللام في قوله تعالى
للناس مؤكدا للاضافة لان مرتبة الحال متاخرة عن مرتبة ذي الحال ولان الاضافة كانت هي الاصل حيث
نبهت ان الاصل كان اقترب حساب الناس فاللام معتبرة على التاخر من هذه الحيثية ايضا فاندفع ما ذكر ابو حيان
ردا على الزمخشري ان التاكيد يكون متاخرا عن المؤكد انتهى   فيه بحث اما اولا فلانه يجوز ان يكون مراد
ابي حيان ان المتبادر من تمثيله الامثلة المذكورة ان يكون التاكيد ههنا من قبيل التاكيد النحوي الذي هو من التوابع
ولا ريب في انه اذا جعل قوله للناس حالا لا يجعل ظرفا مستقرا ايوت هذا المعنى واما ثانيا فلانه لو جعل قوله
للناس حالا عن الحساب في قوله حسابهم لكان يلزم على تقدير تاخيره عنه ووضعه في مرتبة ان يرجع الضمير الى ما هو
مؤخر عنه لفظا ورتبة كما افصح عنه ابو حيان نفسه حيث قال وايضا فلو اخر في هذا التركيب لم يصح وفهم عدم جواز
ذلك من كلام القرطبي حيث قال نقلا عن النحاة ولا يجوز في الكلام اقترب حسابهم للناس لئلا يتقدم مضمر على مظهر
ولا ينوى به التاخير اي بذلك المعنى لا يقال النظاير هو ان لا يلزم الاضمار قبل الذكر لفظا ورتبة من غير تغيير الكلام
كما في قولك ضرب غلامه زيدا اما لزوم ذلك على تقدير تغيير صورة الكلام فلا باس بذلك كما في ضرب زيدا
غلامه فانه لو غير صورة الكلام ووضع المفعول في مرتبة لكان يلزم الاضمار قبل الذكر لفظا ورتبة ويرجع الى المثال
السابع الممتنع جوازه ومع ذلك لا ريب في جوازه لانا نقول ذلك اللزوم كاف في المنع عند ابي حيان
الا يرى ان ما ذكره ابن هشام في المغني حيث قال ان ابا حيان وقع قوله ان منع في قوله وما عملت من سوء
يود لو ان بينها وبينه الاية كون ما شرطية لان يود ح يكون دليل الجواب لا جوابا لكونه مرفوعا فيكون الضمير
في بينه عائدا على ما تاخر لفظا ورتبة ويلزم ان يمنع ضرب زيدا غلامه لان زيدا في نية التاخير الخ ثم استغرب
ذلك منه حيث قال وهذا عجيب لان الضمير الان عائد على متقدم لفظا ولو قدم يؤدي تغيير الكلام الخ الا ان الكلام
في ان كلام ابي حيان في هذا المقام مبني على ما هو مذهبه فلا يندفع المحذور عنده بجعله حالا وفيه ما فيه واما ثالثا
فلان الاضافة وان كانت هي الاصل على ما ذكره لو فرعه في المرتبة الاولى الا انها لما لم تجتمع مع اللام في المرتبة الثانية
لم يصح ان يجعل اللام مؤكدة لها اذ التاكيد يقتضي الاجتماع وفي المرتبة الثالثة انتفت صورة الاضافة واجتمعت مع اللام

مع اللام الباقية من المرتبة الثانية فصارت الاضافة متاخرة عنها من هذه الحيثية فتامل قال بعض من نكب
عن نهج الرشاد وركب متن المكابرة والعناد لا حاجة في دفع ما ذكره ابو حيان الى ما قيل ان مرتبة الحال متاخرة
عن مرتبة ذي الحال فان اللام مرتبة على التاخر من هذه الحيثية لان تاخر التاكيد عن المؤكد انما يلزم في التاكيد المصطلح عند النحويين
لا في التاكيد اللغوي الحاصل من مؤكدات الكلام مثل تكرير النسبة وادخال واو القسم ونحوها على ان تاخر التاكيد عن
المؤكد لا يتصور لان نسبة المضاف الى المضاف اليه انما يكون بعد الاضافة الواقعة في اللفظ لان الاضافة لا تتحقق
الا بعد ذكر المضاف اليه واللام يتوسط بينهما فيتقدم مؤكد الاضافة عليها فلا يحصل التاخر انتهى اقول فيه بحث
من وجوه اما اولا فلان ان وواو القسم ونحوها وان لم يكن تاكيدا نحويا معدودا من التوابع في صورة عدم التكرار
الا ان كونها تاكيدا لغويا محل نظر اذ التاكيد الاصطلاحي لفظا يفيد تقوية ما يفيده لفظ آخر ولا شك ان الامور
المذكورة داخلة في التاكيد الاصطلاحي بهذا المعنى فان كلمة ان في قولك ان زيدا قائم تفيد تقوية ما يفيد زيد قائم
الى غير ذلك واما ثانيا فلان ذلك القائل نفسه قال قبل اسطر فالاصل المتعارف اقترب حسابهم الناس
فاظهر اللام كما في لا ابا له ثم قدم على المضاف الى آخره وذلك صريح في ان هذه اللام هي التي تزاد لتاكيد الاضافة
زيدت بين المضافين كما في لا ابا له وانت خبير بان من ذهب من النحاة الى كون تلك اللام لتاكيد الاضافة
ذهب الى انها نظيرة تاكيد للام المقدرة بين المضافين بمنزلة تيم الثاني من قولهم يا تيم تيم عدي كما افصح عنه
الفاضل الرضي حيث قال اعلم ان مذهب الخليل وسيبويه وجمهور النحاة ان هذه المذكورة مضاف حقيقة
باعتبار المعنى فقيل لهم اللام لا تظهر بين المضاف والمضاف اليه بل تقدر اجابوا بان اللام ههنا الصاق المقدرة
وهذه الظاهرة تاكيد لتلك المقدرة كتيم الثاني في تيم تيم عدي على مذهب من قال ان تيم الاول مضاف الى عدي
الظاهر انتهى ولا ريب انها على هذا الاعتبار من قبيل التاكيد الذي هو من التوابع لا التاكيد اللغوي فلا وجه
لتعليل جواز تلك اللام المؤكدة على مؤكدها بان وجوب تاخر التاكيد في التاكيدات الاصطلاحية لا اللغوية
واما ثالثا فقد ظهر مما نقلناه عن الفاضل الرضي ان معنى كون اللام مؤكدة للاضافة كونها مؤكدة للام المقدرة
بين المضافين لا لنفس الاضافة وانها في صورة تخللها بين المضافين معتبرة عن التاخر من تلك اللام التي هي
تاكيد لها في الحقيقة كتيم الثاني في يا تيم عدي فسقط ادعاء هذا القائل من عدم تصور تاخر لام التاكيد عن مؤكدها
واما رابعا فلان لتاخير اللام المؤكدة عن الاضافة طريقا آخر وهو ان يجعل مدخولها متاخرا عن المضاف اليه
اعتبارا لفظا او رتبة كما ذهب اليه الجد الفاضل في هذه الآية فتامل وقال بعض الاعزة فان قيل اذا كان
اقترب للناس الحساب مقدما في الاعتبار على ما عليه التنزيل وهو اقترب للناس حسابهم لم يكن اللام
فيه تاكيدا للاختصاص المدلول عليه بالاضافة بل يكون الامر بالعكس قلنا لما كان كل واحد من اللام والاضافة
مؤكدا للآخر من حيث كونه مغنيا عن الآخر صح ان يقال في حق كل واحد منهما انه تاكيد للآخر مقرر له انتهى
اقول فيه تامل من وجوه اما اولا فلانه وان كان اقترب للناس الحساب مقدما في الاعتبار على اقترب
للناس حسابهم فيلزم من هذه الجهة ان يكون اللام مقدمة على الاضافة الا ان اقترب حسابهم للناس مقدم
على اقترب للناس الحساب فالاضافة اصل من هذه الحيثية فليتامل فانه قد قررنا ما يكون جوابا عن هذا

وا ما ثانيا فلان كون كل منهما مغنيا عن الآخر لا يقتضي صحة جعل كل منهما تاكيد الآخر الا يرى ان في قولنا جاءني زيد زيد لا يسمى بالتاكيد الا الموخر منهما وان كان يغني كل منهما عن الآخر واما ثالثا فلانا نسلم صحة تسمية كل منهما تاكيدا الا انه لا يدفع اولوية اطلاق ذلك على المتاخر فلا بد في وجه عكس ذلك من التامل والظاهر ان وجهه هو ان الكلام ههنا في بيان احوال اللام لا الاضافة فتدبر قال الفاضل البيضاوي واصله اقترب حساب الناس عدل عما فعله الزمخشري من تصوير المراتب الثلثة في قولهم ازف رحيل الحي واسقط ذلك القول من البين لاحتمال اللام فيه ايضا الوجهين فلا يصلح دليلا على المراد وصح يذكر لاجل الاحتجاج والاستشهاد فان ازف ايضا يتعدى باللام على ما فهم ذلك من كلام الزمخشري نفسه في تفسير قوله ردف لكم واما الذكر بمجرد التمثيل مما لا يصلح للتعويل ثم انه لم يرد بكون اصل الكلام ذلك ان ما عليه النظم الكريم كان على ذلك الوجه اولا ثم غير الى المرتبة الثانية ثم الى الثالثة بل اراد ان المرتبة الاولى هو المتعارف بين الاوساط في تادية هذا المعنى والتعبير عنه والمرتبة الثانية ابلغ منه وما وقع في التنزيل احسن الوجوه واولاها وابلغ المراتب واعلاها فليس في كلام البيضاوي ايهام التبديل والتغيير لكلام العزيز الخطير حتى ينسب اليه الاهمال والتقصير في رعاية ادب التوقير كما توهم من لا يعرف قبيلا من دبير ولو سلم ان في كلام البيضاوي ما يصلح ان يكون منشأ لذلك الوهم الواهي اللايح بالقلب الساهي فالظاهر ان نقل الفاضل الاستاد ذلك الكلام بعينه من العلامة البيضاوي سيما على وجه الرد والتزييف بمعزل عن ان يرد عليه ذلك الوهم السخيف قال صاحب الكشف فالاصل اقترب حساب الناس لان المقترب منه معلوم الخ اقول لا يخفى ان المعنى كون اصل الكلام اقترب حساب الناس ان الاصل قوله اقترب للناس حسابهم وبمبدا هذا القدر من الكلام على فرض كون اللام فيه لتاكيد الاضافة هو هذا القول فلا دلالة فيه على ان لا يكون في متعارف الاوساط جملة اخرى مع ان هذه الجملة مفيدة لكون الاقتراب المذكور للناس بان يكون مجموع الكلام في متعارف اوساط الانام اقترب حساب الناس لهم بل ذلك هو الظاهر لان حذف بيان المقترب منهم بناء على انفهام ذلك من اضافة الحساب للناس انما يناسب الايجاز القراني لا كلام الاوساط فتدبر قال البيضاوي ثم اقترب للناس الحساب تنبيه وجه بيانه ان في الاول اضافة واحدة لا تاكيد فيها وفي الثاني تاكيد الاضافة الضمنية باعتبار ان الالف واللام في الحساب عوض عن المضاف اليه انتهى ويرد عليه ان مبنى ما ذكره كون اللام الداخلة على الحساب للعهد مرادا به حسابهم وقد صرح هذا القايل نفسه انها للجنس حيث قال في التحقيق فيه ان اصل اقترب حساب الناس فقدم المضاف اليه وعرف الحساب تعريف الجنس ليفيد ضربا من الابهام والتفسير انتهى الا ان يقال نعم ذكر ان اللام للجنس واريد جنس الحساب الا ان المراد بجنس الحساب هو حساب الناس لا شيء آخر اما اذا اريد من الناس الجنس فظاهر اذ لا فرق يعتد به بين جنس الحساب وبين جنس حساب جنس الناس واما اذا اريد به المشركون فالمراد ايضا بجنس الحساب حسابهم لتعاطيهم المخصوص بهم فينزل حساب ساير الناس منزلة العدم كما يشهد به قولهم ولما كان الحساب لا يتعداهم حتى تبصير الناس يعود اليهم وفيه ما فيه قال بعض الافاضل اقترب حسابهم فقدم المضاف اليه وعرف الحساب تعريف الجنس ليفيد ضربا من الابهام والتبيين

والتبيين وعند التقدم احتيج الى تقدير مضاف لانه ليس صلة اقترب فصار مثل حساب للناس الحساب فخفف المفسر لدلالة المفسر عليه انتهى واعترض عليه بعض الفاضلين حيث قال وقيل ان المضاف محذوف يفسره ما بعده تقدير حساب الناس حسابهم فالتاكيد من وجه وهو اظهار اللام والعدول عن الاصل لما فيه من التاكيد مع التفسير بعد الابهام وفيه ان تاكيد الكلام بمجرد اظهار اللام يفوت ما في التقديم والتصريح باللام وتعريف الجنس من المبالغات اقول قد ارتكب على شطط نايل وابعد عن الحد بمراحل اذ لا يفوت في هذه الصورة شيء من النكت المذكورة اما التصريح باللام فظاهر وقد اعترف نفسه حيث قال التاكيد فيه من وجه وهو اظهار اللام الخ فلا معنى لقوله يفوت ما في التقديم والتصريح باللام ليت شعري ما الفرق بين الاظهار والتصريح واما التقديم وتعريف الجنس فلان القايل المذكور معترف بان اصل الكلام اقترب حساب الناس وانه قدم المضاف اليه على المضاف وعرف وتعريف الجنس على ما نص عليه نفسه على ما نقلناه عنه نهاية الامر انه يقول ان اللام الداخلة على المضاف اليه الذي قدم متعلقة بلفظ حساب مقدر يفسره ما بعده لا بالفعل عام فليتامل وقد ذكر بعض محشي الكشاف مرتبة اخرى قبل هذه المرتبة حيث قيل الاصوب ازف رحيل الحي لان الوضع ما نه دنوا رحيلهم وهو يحصل من هذا التركيب وهو ترتيب اوساط الناس ثم لطلب نوع من الاجمال والتفصيل تركت الاضافة وادخلت اللام المضيفة في الحي وادخلت الموقنة في الرحيل فصار ازف الرحيل واقتفى اثره الجد الفاضل رحمه الله في ابداء تلك المرتبة حيث قال كان الظاهر ان يقول اقترب الحساب للناس على اظهار اللام المدلول عليها بالاضافة ثم اقترب للناس على تقديم للناس ليحصل حالا من الحساب وفيه فايدة الاجمال والتفصيل على نحو شرح صدري الا انه قصد الاختصار وقصر المسافة اقول اصاب كل من ذينك الفاضلين في اثبات مرتبة اخرى بين المرتبتين الا انهما قصرا في بيانها اذ الظاهر من سياق كلامهما ان يكون مرادهما اظهار اللام التي تقدر بين المتضايفين في الاضافات اللامية كلها بان يترك الاضافة ويجعل اللام نايبة عنها في افادة الانتساب والاختصاص ولا يذهب على ذي مسكة ان هذه المرتبة مما لا ايهام فيه قطعا فالاولى ان يقال ان ههنا مرتبة اخرى وهي اقترب حساب للناس على زيادة اللام المؤكدة للاختصاص المستفاد من تلك اللام المقدرة المدلول عليها بالاضافة كما في لهم لا ابا له فان هذه المرتبة مما لا بد منها اذ بها يظهر كون اللام في الاصل تاكيدا للاضافة مع تقدمها عليها صورة وبه يتحقق المشابهة التامة بقولهم لا ابا له فليتامل قال العلامة البيضاوي وخص الناس بالكفار لتقييدهم بقوله وهم في غفلة معرضون قال بعض الفضلاء وقوله وهم في غفلة من قبيل نسبة الاكثر الى الكل فلا ينافي كون تعريف الناس للجنس كما في قوله تعالى ويقول الانسان ائذا ما مت الخ واعترض عليه الجد الفاضل رحمه الله حيث قال قلت كانه نسي ما قدمت يداه في سورة مريم ولعل وجه تعيين المص لتخصيص الكفار ههنا لما انه منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما كما ذكره الامام الرازي والقرطبي والزمخشري انتهى واراد بما نسيه ذلك الفاضل ما ذكره بقوله ابي بن خلف فانه قد اخذ عظما وقال ابعث بعد ان صرنا كذا فنزل فلا وجه لارادة الجنس باسره اذ لا يحسن اسناد فعل او قول صدر عن البعض الى الكل الا اذا صدر عنهم بمظاهرتهم او رضى منهم انتهى اقول غاية ما يمكن في دفع هذا التدافع المصير الى الفرق بين المقامين فان ما ذكره في سورة مريم مبني على ان يكون القايل منهم ابا واحدا وما ذكره ههنا مبني على ان يكون اكثر الناس غافلين ويجوز ان يكون توقف حسن اسناده

صدر عن البعض الى الكل على المظاهرة والرضا فيما اذا كان البعض قليلا اذ يحتاج في تعميم الاسناد الى تنزيل المظاهرة والرضا
عن الباقين منزلة صدور نفس الفعل او القول واما اذا كان البعض كثيرا فلا حاجة الى ذلك فان للاكثر حكم الكل
عرفا وشرعا بقي الكلام في التدافع الصريح الواقع في سورة السجدة حيث قال في تفسير قوله تعالى وقالوا ائذا ضللنا
في الارض ائنا لفي خلق جديد الاسناد لا حاجة الى رضاهم بقوله في الاسناد اليهم بل يكفي وجود القول منهم كقوله واذ قتلتم
نفسا الامر انتهى اورد بكلامه هذا على البيضاوي في قوله هناك القائل ابي بن خلف واسناده الى جميعهم لرضاهم
انتهى ولا يذهب عليك ان حمل مراده على ارادة التنافي بين كلامي البيضاوي حيث فهم مما ذكره في سورة السجدة
اشتراط الشرط المذكور مما ذكره في سورة طه عدم فهم لا يساعده المساق كما لا يخفى على اصحاب المذاق ثم ان قياس
قوله تعالى وقالوا ائذا ضللنا على قوله واذ قتلتم نفسا غير تام فان القتل هناك لما وقع بينهم ولم يظهر القاتل منهم
واحتمل عندهم صدوره من كل واحد منهم جاز اسناده اليهم على الطريق المذكور على ان فيه رعاية المشاكلة حيث وقع
قبل تلك الاية خطابات كثيرة للمجموع ثم ان دلالة التقييد بالاوصاف المذكورة على تخصيص الناس بالمشركين ليس
الا على تقدير تفسير تلك الاوصاف بما فسروا به ويمكن ان يحمل كل منها على معنى يشترك فيه عصاة المؤمنين واما
قوله تعالى واسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا الا بشر مثلكم افتاتون السحر وانتم تبصرون فيحكي الجواب على وجه لا تلزم
اتصاف الناس المذكورين ههنا باسرارهم باسرار ذلك القول الشنيع اما بحمل قوله الذين ظلموا ابدالا من ضمير اسروا
بدل البعض من الكل او بجعله فاعلا لاسروا من غير رجوع ضمير الى الناس او بجعله مبتدأ وجعل قوله اسروا خبرا مقدما كما
لا يخفى اقامة الظاهر مقام الضمير قال العلامة البيضاوي اي في غفلة من الحساب اقول في هذا القصر تقصير فانه
لما خص الناس بالمشركين على ما ذكره ينبغي ان يقال في تفسير هذا القول الكريم انهم في غفلة تامة وجهالة عامة
من توحيد الحق والايمان بكتبه ورسله ووقوع الحساب ووجود الثواب والعقاب وسائر ما جاء به
النبي الكريم وذكر غفلتهم عقيب بيان اقتراب الحساب لا يقتضي قصر الغفلة عليه فان وقوع ما استقر به ونداماتهم
وظهور اثر جرائمهم وحماقتهم لما كان مما يقع في يوم الحساب كان ذلك سببا للتعيين المذكور فتدبر قال الزمخشري
وصفهم بالغفلة مع الاعراض على معنى انهم غافلون عن حسابهم ساهون لا يتفكرون في عاقبتهم ولا يتفطنون لما ترجع
اليه خاتمة امرهم مع اقتضاء عقولهم انه لا بد من جزاء للمحسن والمسيء واذا قرعت لهم العصا ونبهوا عن سنة الغفلة
وفطنوا لذلك بما يتلى عليهم من الايات والنذر اعرضوا وسدوا اسماعهم انتهى اقول الظاهر ان الحامل للزمخشري
على ما ترى من حمل الغفلة على ما قبل اتيان الايات والنذر والاعراض على ما بعدهما ما يتوهم من التنافي بين الوصفين
على تقدير جمعهما في زمان واحد من حيث ان الغفلة على معناها المتبادر منها يقتضي عدم شعور الغافل بالمغفول
عنه وعدم تنبهه له اصلا بان لا يخطر بباله ولا يقرع سمعه بخلاف الاعراض فانه يستدعي سبق الشعور من المعرض
عنه اما بان يعرض عليه فيعرض هو عن قوله او بان يخطر بباله ويختلج في ذهنه فلا يلتفت اليه وحاصل التوفيق
ظاهر ثم ان قوله لقضية اقتضاء العقول للثواب والعقاب لدفع ما عسى يرد على ظاهر تفسيره من انه
اذا حمل الغفلة على ما كان قبل مجيء الايات والنذر لا يصح ذمهم بها وحاصل الجواب ان عقولهم كافية في ايقاظهم
عن رقدة الجهالة فكان غفلتهم عما يقتضيه عقولهم من صفات الذم لا محالة هذا كله ظاهر وانما الشان في تعيين

تعيين مراد العلامة البيضاوي في هذا المقام فانه قال في تفسير هذه الاية وهم في غفلة من الحساب موصوفون عن التفكر
فيه وكلامه هذا يحتمل وجوها الاول ان يحمل على انه حمل الغفلة على معناها المتبادر المقتضي لعدم التنبه والشعور فسلك
مسلك الزمخشري في حمل الوصفين على الزمانين لاجل التوفيق وتقييد قوله عن التفكر فيه بان يقال يعني اذا نبهوا
عن سنة الغفلة وذكروا بما يؤول اليه عاقبة المحسن والمسيء كما فعل الجد الفاضل الا ان في هذا الاحتمال تاملا من وجوه
اما اولا فلان مبنى الاحتياج الى التوفيق بالوجه المذكور حمل الغفلة على معناها المتبادر منها وهو عدم الشعور
وعدم الخطور بالبال وعدم القرع بالسمع ولا شك ان الغفلة بهذا المعنى ينعدم عند سماع الايات والنذر
وان بقي فيهم الغفلة بمعنى آخر اعني الجهل المطلق فلا يجتمع الاعراض مع التنبيه وقد جوز البيضاوي اجتماع
الغفلة والاعراض حيث قال ويجوز ان يكون الظرف حالا عن المستكن في موصوفون واما ثانيا فلانه لو كان
مراده سلوك مسلك الزمخشري لكان الصواب ان يذكر القيد الذي به يحصل التوفيق فعدم ذكره قوله اذا نبهوا
تنبيها على انه لم يقتف اثر الزمخشري في هذا المقام واما ثالثا فلان مبنى التوفيق المذكور على دلالة العقل
على الثواب والعقاب للمحسن والمسيء على ما اسلفناه وذلك يجر الى القول بمذهب الاعتزال اعني القول بالحسن والقبح
العقليين والاشاعرة ينكرون ذلك اشد الانكار ولا يقولون ان فاعله يستحق بالعقل والاعراض على ما تقرر
ذلك في موضعه قال التفتازاني في التلويح فان فعل العبد عند الاشاعرة اضطراري لا اختيار له فيه فلا يحكم العقل
لاجلهم باستحقاق الثواب على ما لا اختيار للفاعل فيه وقال البيضاوي نفسه في تفسير قوله تعالى وبشر الذين امنوا
وعملوا الصالحات ان لهم جنات الاية واللام يدل على استحقاقهم اياها لاجل ما يترتب عليه من الايمان والعمل الصالح
لا لذاته فانه لا يكافئ النعم السابقة فضلا من ان يقتضي ثوابا وجزاء فيما يستقبل بل بجعل الشارع ومقتضى وعده انتهى
او لعل البيضاوي لذلك ترك التعرض لاقتضاء العقول والثاني ان يحمل على انه حمل كلا من الغفلة والاعراض
عن التفكر على ما قبل سماع الايات والنذر وفيه ايضا انه يستلزم القول بالقبح والحسن العقليين وايضا الاعراض
عن تفكر ما لم يخطر بالبال عسير جدا الا ان يحمل الغفلة على مطلق الجهل ويدعي خطوره ببالهم للدلائل العقلية واعراضهم
عن التفكر بعد ذلك والثالث ان يحمل على انه حمل الغفلة على مطلق الجهل المنتظم لما يكون بعد التنبيه والارشاد
ومما يدل على هذا المعنى قوله فيما سيجيء يستهزئون به ويستسخرون منه لتناهي غفلتهم وفرط اعراضهم الخ فانه علل استماعهم
الايات على سبيل التلهي والاستسخار بتناهي الغفلة والاعراض فعلم ان الغفلة ههنا عنده يطلق على ما كان
مسبوقا بالتنبيه فتامل بقي ههنا شيء وهو ان الجد الفاضل رحمه الله بعد ما قيد قول البيضاوي بقوله يعني اذا نبهوا
قال على ان الغافل عن الشيء المصدق الجازم بخلافه ربما يتفكر فيه لتحصيل الطمانينة وربما يعرض عن التفكر
في كلامه نظر اما اولا فلان منشأ توهم التنافي بين الغفلة في الحساب والاعراض عنه كما سبق هو ان الغفلة
يقتضي عدم حضوره بالبال والاعراض خلافه فانه اراد هذا الفاضل من هذا الكلام تجويز جمع بين الغفلة عن الحساب
والاعراض عنه بمحض غفلته عنه وجزمه بخلافه فلما اراد من الغافل عن الحساب الجازم بخلافه من خطر بباله ولم يقرع
سمعه فلا ريب في ان التفكر منه عسير جدا فكانه رحمه الله لما نظر الى ان معنى عدم خطور المغفول ببال الغافل الذي
ذكر في تفسير الغفلة عدم تجويزه اياه وجزمه بخلافه كما يقال هذا الاحتمال مما لا يخطر بالبال اي اجزم بخلافه ولا يحتمل

عندي فلذلك وصف الغافل عن الشي بقول المصدق الجازم بخلافه وانت خبير بانه ليس المراد منه ذلك نعم
يحتمل ان يحمل كلامه هنا على منع انه يراد بالغفلة ههنا ذلك المعنى المقتضي لعدم التنبيه المستند الى عدم الخطور
بالبال وادعاه ان يكون المراد منه معنى الجهل الا انه لا يساعده مساق كلامه واما ثانيا فلان ما ادعاه
من جواز تفكر الجازم بخلاف شي في ذلك الشي حال جزمه بخلافه محل نظر فانه قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى
وما يتذكر الا من ينيب اي يرجع عن الانكار بالاقبال عليها والتفكر فيها فان الجازم بشي لا ينظر فيما ينافيه.
ثم اعلم انه يمكن ان يحمل الاعراض ههنا على معنى مناسب للمقام • لا يحوم حوله ما يتعلق بالتنافي منه الا وتمام
ولم يتعرض له ههنا احد من الاعلام وهو معنى الاتساع كما في قول من قال عطاء فتى تمكن في المعالي واعرض
في المكارم واستطاله ذكره اساطين ائمة التفسير في تفسير قوله تعالى فلما نجيكم الى البر اعرضتم فيكون المعنى
وهم متسعون في الغفلة منغطون فيها ويمكن ايضا ان يراد بالغفلة معنى الاهمال كما في قوله تعالى وما كنا
عن الخلق غافلين حيث قالوا في تفسيره مهملين امرها ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث قال القاضي
البيضاوي محدث تنزيله ليكرر على اسماعهم التنبيه كي يتعظوا قال الجد الفاضل رحمه الله لا لنفسه
لانه لا يناسب المقام اقول كان الظاهر ان يعلل صرف الاحداث من نفس الذكر الى التنزيل بقصد
دفع تمسك الخصم على خلق القران بهذه الاية وانما لم يعلله الجد الفاضل بذلك مع ظهوره لوجهين
احدهما ان مقصده ان يكون تفسير الاية بوجه يندفع عنه احتجاج الخصم بها مبنيا على دليل من معاني غير ناش
عن مجرد قصد توفيقها لمذهبنا ولا يذهب على اولي النهى ان هذا الطريق اولى واقوى والاخر ان دفع تمسك
الخصم بها على خلاف مذهبنا لا يتوقف على صرف الاحداث عن نفس الذكر الى تنزيله لجواز ان يراد من الذكر
الكلام اللفظي المحدث بالاتفاق المؤلف من الحروف والاصوات فلا يصلح قصد دفع الاحتجاج علة
مقتضية للصرف المذكور ثم ان عدم كون توصيف نفس القران بالاحداث من مقتضيات الحال
بناء على ان ما يقتضيه المقام ويستدعيه حسن الانتظام بيان انه كلما تجدد لهم التنبيه والتذكير وتكرر
على اسماعهم كلمات التخويف والتحذير ونزلت عليهم الايات • وقرعت لهم العصا • ونبهوا عن سنة
الغفلة عدد الرمل والحصا • وارشدوا الى طريق الحق مرارا • لا يزيدهم ذلك الا فرارا • واما
ان تلك الاية الكريمة حادثة او قديمة فمما لا تعلق له بالمقام • ثم انه يرد على ظاهر كلام البيضاوي انه لا
لا يخلو امره من ان يحمل الذكر على القران بمعنى الكلام النفسي القايم بذاته سبحانه او بمعنى الكلام اللفظي
المؤلف من الحروف والاصوات لا مساغ للاول فانه اضاف التنزيل اليه والكلام النفسي لا يقبل التنزيل
ويمتنع انتقاله ويستحيل فالظاهر انه ذهب الى الثاني وصرف الحدوث الى تنزيله صونا عن ان يضاف
اليه الحدوث والكلام اللفظي حادث عندنا ايضا ولا يابى عن اضافة الحدوث اليه الا الحنابلة
القائلون بقدم اللفظ والورق والغلاف فكانه ذهب عليه موضع الخلاف وايضا يفهم من مساق
كلامه غفوله عن ان الحدوث ههنا بمعنى التجدد كما هو مقتضى الظاهر على ما سبق لا المسبوقية بالعدم
ويقال في الجواب عما ذكر كله انا نختار انه حمل الكلام على النفسي لكونه الاصل واضاف التنزيل اليه مجازا والمصير

والمصير الى المجاز مما لا بد منه في اضافة النزول الى القران على كلا معنييه على ما نص عليه الفاضل الشريف في حاشيته على الكشاف
وحمل الحدوث على التجدد كما ينادي عليه على ما صرح قوله ليكرر على اسماعهم التنبيه الا انه صرف على القران الى تنزيله
لان الحدوث بالمعنى المذكور يقتضي الحدوث بمعنى المسبوقية فلا يجوز اضافته الى الكلام النفسي او نختار انه حمله على الكلام
اللفظي الا ان تجدد الذكر بالمعنى لما كان لا يظهر الا بنزوله عليهم ووصوله اليهم اضاف الحدوث بمعنى التجدد
الى التنزيل لان القران بالمعنى المذكور لا يصح ان يتصف به كما زعمت الحنابلة قال بعض الفضلاء لم يرد به حدوثه
نفسه بمعنى مسبوقيته بالعدم وان كان صحيحا لان الكلام النفسي حادث عند الجمهور ولا حدوث تنزيله كما زعمت
الحنابلة المنكرون حدوثه الخ قلت ان اراد به الرد على البيضاوي بما ذكرنا فقد ظهر لك جوابه والا فمرحبا بالوفاق
محدث قال الامام رحمه الله المعتزلة احتجوا على حدوث القران بهذه الاية فقالوا القران ذكر والذكر محدث فالقران
محدث بيان ان القران ذكر قوله تعالى في صفة القران ان هو الا ذكر للعالمين وانه لذكر لك ولقومك وقوله تعالى
ص والقران ذي الذكر وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله تعالى ان هو الا ذكر وقران مبين
وقوله تعالى وهذا ذكر مبارك انزلناه بيان ان الذكر محدث قوله تعالى في هذا الموضع ما ياتيهم من ذكر من الرحمن
محدث والجواب من وجهين الاول ان قوله تعالى ان هو الا ذكر للعالمين وقوله وهذا ذكر مبارك اشارة
الى المركب من الحروف والاصوات وذلك مما لا نزاع فيه بل حدوثه معلوم بالضرورة انما النزاع في كلام الله
بمعنى اخر الثاني ان قوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث لا يدل على حدوث كل ما كان ذكرا بل على ذكر ما محدث
الخ اقول الجواب الثاني وان كان لا يصح ان يكون جوابا عن كلام من اقتصر في ايراد الاشكال على الوجه المذكور
لكنه لا يحسم مادة الاشكال بالكلية لان القايل ان يقول قد ثبت باجماع المفسرين جواز ان يراد من الذكر الموصوف
بالاحداث في قوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر محدث من الرحمن
واشباههما القران فلا يجدي ح التمثيل بالمثال المذكور كما لا يخفى على من له ادنى شعور فالوجه القوي هو الوجه الاول
الا انه لا يتوقف على ان يحمل الذكر في تلك المواضع كلها على الكلام المؤلف لحصول المرام بادعاء ذلك
في المواضع التي وصف فيها الذكر بالحدوث ومع تجويز ارادة كل واحد من المعنيين في غيرها تامل قيل
المراد بالذكر ههنا النبي صلى الله عليه وسلم بدليل هل هذا الا بشر مثلكم اقول لا دلالة فيه على ذلك لوجهين
اما الاول فلان المشركين كما كانوا ينكرون حقية القران ويعرضون عنه ويسخرون منه كذلك كانوا
ينكرون نبوة الانبياء الكرام الناهين عن عبادة الاوثان والاصنام فيجوز ان يكون قوله تعالى
واسروا النجوى شروعا لبيان جنايتهم الثانية اثر بيان جنايتهم الاولى بل في ذلك انسب واولى
واما الثاني فلان مرادهم من ذلك القول الشنيع انكار نبوته المصححة لنزول القران عليه فيتضمن كلامهم
المذكور انكار حقية القران كما افصحوا عن ذلك بقولهم افتاتون السحر وانتم تبصرون فان مرادهم بالسحر
هناك القران على ما اشار اليه من قال كانهم استدلوا بكونه بشرا على كذبه في ادعاء الرسالة وسموا
ما جاء به من الخوارق كالقران سحرا انتهى فيتجاوب اطراف الكلام ويتم المراد والمرام فتامل الا استمعوه
قال الفاضل الاستناد استثناء مفرغ ومحله النصب على انه حال من مفعول ياتيهم باضمار قد او بدونه على الخلاف

المشهور — الظاهر انه اراد من الخلاف المشهور الخلاف الواقع بين غير الفراء من الكوفيين وما عدا الاخفش
من البصريين في وجوب دخول قد على الماضي المثبت الواقع حالا الا ان المفهوم من مساق كلامه انه لا يكون
نزاع بينهم في هذا الموضع وساير المواضع في وجوب دخول قد وعدمه وليس الامر كذلك فان الوقوع بعد الا شاذ
مخصوص على ما ذكره الفاضل الرضي حيث قال اذا كان الماضي بعد الا فاكتفاؤه بالضمير دون الواو وقد اكثر نحو
ما لقيته الا اكرمني لان دخول الا في الاغلب الاكثر على الاسماء فهو بتاويل الا مكرما فصار كالمضارع المثبت
ثم ان في الآية احتمالين آخرين احدهما ان يكون حالا من فاعل يأتيهم لا من مفعوله لان ضمير المفعول في استمعوه
راجع الى ما هو الفاعل في يأتيهم كما ان ضمير الفاعل فيه راجع الى ما هو المفعول فيه فان كان حالا من ضميريهما جاز
ان يكون حالا من كل منهما والمعنى ايضا يقع على كلا الاحتمالين اذ المعنى على الاول ما يأتيهم ذكر في حال من الاحوال
الا حال كونهم سامعين بطريق الاستهزاء وعلى الثاني ما يأتيهم ذكر في حال من الاحوال الا حال كون ذلك
الذكر مسموعا لهم بذلك الطريق والاحتمال الآخر ان يكون صفة للذكر لا حالا اما رأي الزمخشري
فظاهر فان في مذهبه امثال ذلك على ما تقرر في تفسير قوله تعالى وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب
معلوم واما على مذهب الجمهور فكلمة الا وان كانت مانعة اذ التفريغ في الصفات غير جايز عندهم
الا انه يجوز ان يقدر ذكر آخر بعد كلمة الا فيجعل هذه الجملة صفة له فيكون التقدير ما يأتيهم من ذكر من ربهم
محدث الا ذكرا استمعوه على نهج ما ذكره الفاضل الاستاد في تفسير سورة ابرهيم عليه السلام حيث قال ان صفة
لكن لا للقرية المذكورة بل للمقدرة التي هي بدل من المذكورة على المختار فيكون بمنزلة كونه صفة للمذكورة
اي ما اهلكنا قرية من القرى الا قرية ولها كتاب معلوم كما في قوله تعالى ليس لهم طعام الا من ضريع لا يسمن
الآية انتهى فاذا جاز هناك ان يكون تلك الجملة صفة وفيها واو فبما يعد مانعا عن الوصفية
فما ظنك بجوازه ههنا لاهية قلوبهم — صاحب الكشاف واللاهية من لهى عنه اذا ذهل وغفل
يعني انهم وان فطنوا فهم في قلة جدوى فطنتهم كانهم لم يفطنوا اصلا وثبتوا على راس غفلتهم
الظاهر انه اراد بقوله يعني انهم وان فطنوا دفع ما عسى يرد على قوله واللاهية من لهى عنه اذا ذهل
وغفل من ان الغفلة عنده عبارة عن ان لا يكون للغافل شعور بالمغفول عنه اصلا بان لا يخطر بباله
ولا يقرع سمعه حتى انه لذلك حمل الغفلة فيما سبق على ما قبل سماع الايات والنذر على ما مر تفصيله
والغفلة بالمعنى المذكور قد زال عنهم بسماع الايات وحصل لهم الشعور والفطنة وان لم ينتفعوا الا انهم
ولقوا في غاية حباب الخزي والخذلان فكيف يصح ان يجعل لاهية ههنا من لهى عنه بمعنى غفل وذهل به
وحاصل كلامه انهم لما لم ينتفعوا بذلك الاستماع والتفطن حيث استهزؤا بالذكر كانهم لم يفطنوا
اصلا وثبتوا على راس غفلتهم كقوله تعالى ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما
شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون هذا وانا اقول الحق وجه القطع بان اللاهية ههنا من لهى عنه بمعنى غفل
وذهل مع امكان ان يجعل من اللهو بمعنى اللعب على ما هو المشهور هو ان تعقيب قوله يلعبون بقوله لاهية
قلوبهم من اللهو بمعنى اللعب مما لا يناسب جزالة التنزيل ولا يوافق جلالة نظمه الجزيل وان امكن تصحيح

تصحيح معناه بنوع من التأويل ثم اقول ما ذكره الزمخشري بقوله يعني الخ مما لا حاجة اليه اصلا فان وصف قلوبهم
ههنا بالغفلة المستفادة من لاهية لا ينافي حصول التنبه والشعور لهم باستماع الآيات والنذر
فان الغفلة المذكورة في تفسيرهي ليست تلك الغفلة المقتضية لعدم التفطن والشعور بل هي بمعنى الترك
والاعراض على ما يفصح عنه ما ذكره صاحب القاموس حيث قال وعنه سلا وغفل وترك وذكره الجوهري
حيث قال ولهيت عن الشيء بالكسر لهيا ولهيانا اذا سلوت عنه وتركت ذكره واضربت عنه
انتهى وانت خبير بان الواقع انهم وان زال عنهم عدم الفطنة والشعور الا انهم متصفون بالسهو والاعراض
والترك والاغماض والعلم بحقيقة الحال عند الله الغني الفياض

للفاضل الكامل عبد الحليم افندي الشهير باخي زاده عليه الرحمة

قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا — فيه اشكال لانه ذكر بعد قوله ام اتخذوا آلهة من الارض هم
ينشرون ليبطل قولهم وهذا لا يبطله لان الملازمة بين الفساد والالهة انما يصدق اذا كان اله ثاني
بالغا حتى يلزم التمانع وهم لم يدعوا ذلك الا ترى انهم يقولون انما نعبدهم ليقربونا الى الله زلفى اما اله تابع
ناقص فلم يقبل به احد من هذه العلل لما قالوا به لا تبطله الآية وما تبطله الآية لم يقولوا وكذلك قوله تعالى ولو اتبع
الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض قيل الحق الله وقيل القرآن فايا ما كان فالملازمة مشكلة
اقول والله سبحانه اعلم بحقايق كلامه ان الآية مسوقة للزجر عن عبادة تلك الاصنام وان لم [illegible] الها الالوهية
التامة لان العبادة انما تكون لمن له الوهية تامة ومن جعلها لغيره فقد كفر يشير اليه قوله ام اتخذوا آلهة
من الارض هم ينشرون الآية بتقدير همزة الانكار اي ام اتخذوا آلهة تقدر على الانشاء فيفهم ان العبادة التي
من شؤون الالوهية لا تكون الا لمن تقدر على ذلك ثم احدث بيان ان من يقدر على ذلك وهو من له
الالوهية الحق لا يكون الا واحدا ببرهان التمانع فقال لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا

للمولى سري [illegible] رحمه الله عليه

قال سبحانه وتعالى قل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا — اعلم ان النحاة ذكروا ان كلمة لو لامتناع الثاني
لامتناع الاول فيكون لنفيهما مع تعليل الثاني بالاول والظاهر ان مرادهم ان معناه يؤول الى هذا اذ وضعه
لتعليق وجود مقدر لثان بوجود مقدر للاول في الماضي فيفهم منه انتفاؤهما معا مع سببية انتفاء الاول
لانتفاء الثاني في الواقع لا للاستدلال بان احدهما على الآخر ولا يرد ما اعترض ابن الحاجب من ان المسبب اعم
فانتفاؤه ليس لانتفائه بل العكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء كل سبب لانه انما يتم فيما اذا استدل
بانتفائه على انتفائه ثم لا يخفى ان استعمال لو في هذه الآية ليس بهذا الطريق وقال المحقق الشريف قدس سره
في حاشية شرح المختصر ان الاول هو المشهور في اللغة وقد يستعمل في مقام الاستدلال فيفهم منهما ارتباط وجود
الثاني بوجود الاول مع انتفاء الثاني فيعلم منه انتفاء الاول وهذا المعنى انما يناسب الاول في الربط بين الوجودين
لكنهما يوجدان هناك معا مقدرين بتقدير الحصول لا مع الوجود المحقق فيفهم انتفاؤهما تحققا مع السببية
المذكورة واما ههنا فقد اعتبر الربط بينهما وان الثاني لازم للاول ومنتف في الواقع لكنهما اخذا ان الاول علة [illegible]

فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الآخر وفي الكتاب اخذا على وجه يمكن فيه ذلك وهو على قلته مستعمل في اللغة يقال
لو كان زيد في البلد لجاء فانه يعلم منه انه ليس فيه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله اي هذا وقد يقال كلمة لو ههنا
لانتفاء الثاني لانتفاء الاول ويتم الاستدلال فانه استدلال بتحقق المسبب على تحقق السبب لا يقال كون انتفاء
الفساد لانتفاء تعدد الالهة اول المسألة لانا نقول لا بل يمكن اثباته بان التعدد سبب للفساد اقول
النظر الدقيق يقتضي عدم صحة الاستدلال فان كون التعدد سببا للفساد لا يستلزم كون عدمه سببا لانتفاء
الفساد ولان الفساد انتفاء الوجود وعدم مجهول الوجود ويكفي في عدم الفساد ارادته تعالى والحاصل
انه لا يلزم على قواعد اهل السنة بل على قواعد الحكماء ان يستند وجود الشيء الى عدم الشيء يكون على تقدير الوجود
ما نقاله اما على قواعد اهل السنة فلانهم قائلون بان ارادة الله تعالى كافية في وجود كل موجود واما على قواعد
الحكماء فلانهم يقولون بالعلة البسيطة مع انه لو كان المانع موجودا لما كان المعلول موجودا ومن ههنا
ظهر عليك فساد ما توهم من ان المناسب ان يقال في جواب ايراد ابن الحاجب انه لما فهم انتفاء الثاني
على تقدير الوجود فهم انتفاء الاول لان انتفاء الاول مستند الى انتفاء كل سبب وان كان له اسباب
ولا يخفى ما ذكرتم من ان المقصود فهم ان انتفائه في نفس السببية لا الاستدلال فان الكلام في ان هذا الوهم من اين يحصل
وذلك لان استناد انتفاء المسبب الى انتفاء كل سبب مطلقا ممنوع فان المسبب ههنا هو العدم وانتفاؤه
مساوق للوجود والوجود مستند الى سببه الموجود لا الى العدم المذكور وما خفي عليه من كيفية حصول
الوهم فلا خفاء فيه اما ان يحصل لعلاقة الوضع ومعونة المقام فانها انما تستعمل فيما علق على شيء والاصل
فيما علق على شيء ان لا يكون معلقا على غيره ولهذا فهم عدم جواز القصر في السفر عند عدم الخوف في قوله تعالى
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم لا يقال ينتقض ما ذكرتم بمثل قولهم لو كان هذا انسانا
كان حيوانا فانه لا يحمل على انه اذا لم يكن انسانا لم يكن حيوانا الا ان الكلية لها استعمالات لغة وان كان
بعضها اشد من بعض واكثر وهذا استعمال آخر ولا حاجة الى ان يقال المثال على قاعدة المعقول وهو غير صحيح لغة
بل هو صحيح لغة لكن استعمال آخر والا ههنا بمعنى غير قيل لان الا الهة جمع منكور غير محصور ويتعذر فيه الاستثناء
المتصل لعدم الجزم بدخول المستثنى في ذلك الجمع فلا بد من احد الامرين اما جعل الاستثناء منقطعا او جعل الا
صفة والترجيح بحسب المقام كذا هو المستفاد من كلام الرضي وقال البعض يتعذر الاستثناء المنقطع ايضا
لتوقفه على الجزم بعدم الدخول في المتعدد المذكور قبله وقال مدار الحكم على تعذر الاستثناء لا على كونه تابعا
لجمع منكور غير محصور اذ قد يخرج منه نحو ما جاءني رجل الا حمارا والحق ان الجمع المذكور لا يوصف فيه الدار
غالبا اذ قد يتعذر مع كونه تابعا لجمع محصور او غير منكور نحو جاءني ثلثة رجال الا زيدا وجاءني الرجال
الا زيدا حين لا يعلم دخول زيد فيهم وخروجه عنهم قطعا فيحمل على الصفة والاستثناء عنهما متعذر لعدم
شمول ما قبلها لما بعدها مع كونه شرطا للاستثناء وعند الجمهور والدلالة على ملازمة الفساد لكون الالهة
فيهما دونه فيدل الجيب المفهوم على انه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم يلزم الفساد والمراد لكونها مطلقا
او معه ولا يجوز الرفع حملا على البدل لانه متفرع على الاستثناء او مشروط بكونه في كلام غير موجب واما وجه

واما وجه الملازمة فقال القاضي ان الالهة ان توافقت في المراد بالاستقلال والاستبداد وتطاردت عليه القدر
اذ تعلق كل منها قدرة الآخر لاستواء الكل بدون ترجيح فلا يوجد المراد وان تخالفت فيه وقعت عنه قال بعض
الفضلاء الفضلاء اي لبطلا لا يكون بينهما من التمانع اذ لا محال للتوافق في المراد ولا يلزم ان تطارد عليه القدر
ثم كتب على الحاشية لا يخفى ما في تقرير القاضي من الخلل فتأمل فيه قيل عليه تأملنا فوجدنا تقريره خاليا من الخلل بل وجدنا ذلك
في تقريره حيث اخذ التمانع مقررا وعلله بامتناع التطارد مع انه لا فرق بينهما في الامتناع فليس الاول اقرب
الى الوقوع والامكان من الثاني اقول لا يخفى ان كلام المتأمل يشعر بعدم التأمل اذ استحالة التوافق اظهر عند العقل
ولهذا توجه العلماء الى بيان التمانع واشتهر الحجة ببرهان التمانع وعدم الفرق في اصل الامتناع وانتفاء القرب
الى الامكان والوقوع لا يوجب انتفاء اظهرية امتناع ذلك عند العقل لكن يرد على القائل انه يجوز كون
استحالة التوافق اظهر عند العقل لا يلزم خلل في العبارة غايته انه يكون ما ذكره اولى وقيل الحجة المستفادة
من الاية اقناعية والملازمة عادية لانه يرد عليها انه يجوز ان يتفق الالهة على ان لا يريد كل منهما الا ما يتعلق
باحد طرفيه ارادة شريكه او وقع اتفاقهما على ايجاد المراد بالاشتراك لا بالاستقلال هذا كلامه والحق ان الحجة
المستفادة قطعية ولا يرد عليها ما ذكره لانه لا يخلو الحال من ان قدرة كل من الالهين وارادته كافية في وجود
العالم اولا وعلى الاول يلزم اجتماع العلتين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم العجز لا يقال انما يلزم العجز لو اراد الاستقلال
ولم يحصل لكن يمكن ان يتفقا على الايجاد بالاشتراك مع القدرة عليه بالاستقلال لان القادرين على حمل
حجر بالانفراد قد يشتركان في حمله لانا نقول تعلق ارادة كل واحد ان كان كافيا لزم المحذور الاول والا لزم الثاني
والملازمتان ظاهرتان والمنع مكابرة والمثال غير صالح للسندية اذ في هذه الصورة نقص كل واحد من الميل
الذي يستحق به في الحمل قدر ما يتم بالميل الصادر عن الآخر وليس احدهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وليس
المؤثر في مبحثنا الا تعلق القدرة والارادة ولا يتصور الزيادة والنقصان في مراتبهما اي شيء منهما وقد يتوهم انه
لو تم الدليل لزم انتفاء الاله مطلقا اذ يجري مقدماته في تعلق ارادة الاله الواحد بوجود احد الضدين في محل
الضد الآخر والحال ان العجز انما يلزم لو كان مقدورا والا مقدورية على هذا التقدير وفيه بحث اذ لزوم العجز ظاهر
ان منع تعلق ارادة احدهما تعلق ارادة الآخر واما لو منع تعلق ارادة الواحد باحد الضدين تعلق ارادته
بالضد الآخر فلا يلزم عجز بل القدرة على احد الضدين لا يتحقق الا بوجه به بالنظر اليه اذ وجوبه مستلزم لامتناع
تعلقها بالجانب الآخر وذكر العلامة التفتازاني انه يمكن ان يراد بالفساد عدم التكون اي لو تعدد الاله لم يتكون
السماء والارض لان تكونهما اما بكل القدرتين او بكل منهما او بواحد والكل محال اما الاول فلان الاله يلزم كونه
قادرا مستقلا واما الثاني فلزوم توارد العلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح واورد عليه بانه ان اراد
بالاستقلال كون كل منهما قادرا على ايجادهما منفردا فنختار انهما مستقلان ولزوم التوارد ممنوع لجواز ارادتهما
الايجاد بالشركة وتأثير القدرة على وفق الارادة وهذا نظير ما ذهب اليه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني في افعال
العباد وان اراد ان كلا منهما علة موجبة لهما فنختار عدم الاستقلال بهذا المعنى كيف ولا ايجاب عند المتكلمين
في الافعال وانت تعلم اندفاع هذا الكلام بما ذكرنا اذ المراد باستقلال كل منهما كون قدرته كافية وعلى تقدير

كفاية القدرة لايمكن الاشتراك ومذهب الاسناد ويؤيد هذا ذكر العلامة الدواني في رسالته الجديدة في اثبات
الواجب في تقرير هذه الحجة المستفادة من الاية انه لو تعدد الاله لزم عدم تكون السماء والارض لان التعدد يستلزم
عدم تحقق الاله فيهما اذ لو تحقق على هذا التقدير لكان اما واحدا او هو خلاف المفروض او متعددا فالاثنان
اعني معروض الاثنينية موجود وهو واجب وممكن والاول باطل لافتقاره الى كل واحد من الاحاد وكذا الثاني
لان الممكن لابد له من علة فاعلية فتلك العلة اما نفس هذا المفروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه ومتقدما عليه
او واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الاخر وليس الترديد في العلة التامة حتى يختار انها عينه
كما ان المجموع الواجب والمعلول الاول مثلا علته التامة عين المجموع لا يقال ليس ههنا مجموع بل الموجود فيه هو هذا الواحد
وذلك الواحد من غير ان يتحقق شيء هو المجموع لانا نقول وجود المجموع اعني معروض المجموعية بديهي العارض بديهي
فان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد من احاده والاحاد بالاسر ههنا موجودة وكذلك تقرر
انه يمكن ان يصدر من الواجب شيء ومن المعلول الاول شيء اخر وعن مجموعهما ثالث حتى يكون في الثانية والثالثة
شيئان في درجة واحدة وهكذا كما قرروه في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات
التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور فلو لم يكن سوى كل واحد منهما شيء لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب
وعن معلوله ثالث وهذا الدليل على التوحيد نسبه بعض المغالطة الى الوهم وظني ان هذه النسبة غلط فان هذا
الدليل مبني على عدة مقدمات الاولى ان المجموع بالمعنى المذكور موجود كما مر الثانية انه ممكن وذلك لافتقاره
الى كل واحد من الاحاد الثالثة ان كل ممكن يحتاج الى علة مستقلة وذلك بديهي الرابعة انه لا شيء من المجموع
ولا كل واحد مؤثر مستقل فلا يكون له علة مستقلة وذلك ايضا بديهي اذ ليس هناك شيء اخر يصلح لكونه
علة مستقلة ومنهم من تكلف في منع المقدمة القائلة بوجود المجموع ومنهم من يقول ان المتعدد باعتبار
التفصيل علة للمجموع باعتبار الاجمال وان نقل اليه ماخوذا باعتبار الكل فهو بهذا الاعتبار يباين كل واحد
منهما واجب وليس هناك ممكن اقول قد عرفت ان الاجمال والتفصيل انما يوجبان التغاير في الملاحظة
لا في الملحوظ فالموجود في الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز كون احدهما علة للاخرى
بحسب الوجود الخارجي ولو جاز ذلك لجاز ان يقال علة مجموع الممكنات من حيث الاجمال نفس المجموع
من حيث التفصيل ولا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة الى علة فاعلية مستقلة اخرى وقد اطبق العقلاء
على خلافه وانما جاز كون اجزاء الحد علة للحد مجملا لان المجمل والمفصل مختلفان في الوجود الذهني فيجوز كون
احدهما علة للاخر في هذا الوجود بل نقول الموجود في هذه الصورة مثلا فان اريد بكونهما علة مستقلة
كون كل منهما كذلك فهو بين البطلان وان اريد بذلك ان الكل المجموعي كذلك كان الكلي علة لنفسه
سواء اريد بالكل المجموع هما معا مجملا او مفصلا واعتبر ذلك في العشرة فانها نفس الاحاد والمبالغة
هذا المبلغ وليس هناك الا كل واحد من الاحاد وما صدق عليه العشرة اعني الكل المجموعي فليس في الواقع
الا كل واحد واحد والمجموع ولا يصلح شيء منهما للعلية المستقلة للمجموع اما الاول فلاحتياج المعلول الى الغير
واما الثاني فلانه عينه ومنهم من منع احتياج هذا المجموع الى فاعل مستقل تخصيصا للمقدمة القائلة بان كل ممكن

ممكن يحتاج الى الفاعل بما اذا لم يكن ذلك الممكن مركبا من الواجبين وهو تخصيص في المقدمة الضرورية من غير مستند
معتبر فانا اذا عرضنا هذه المقدمة على العقل يحكم بها حكما كليا من غير استثناء ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص
في كل مقدمة كلية بما عدا صورة النزاع ولا يتم شيء من المراد وقال ابن سينا في التعليقات كل اثنين فالواحد منهما
مقدم طبعا يعني انه يتصور وجود واحد منهما بدون وجود الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد
موجود وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليه واجب الوجود لا يجوز ان يوجد شيء قبله اي قبلية فرضت
منهما انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود وهذه عبارته وهو مجمل ما ذكرناه فتقرر اذا ثبت
استحالة تعدد الواجب امكن استفادة التوحيد من مضمون هذه الاية بحمل الفساد على الانتفاء انتهى كلامه
اقول فيه ابحاث اما اولا فلانا نختار ان معروض الاثنينية واجب وقولكم هو باطل لافتقاره الى الاجزاء
قلنا لا نسلم ان الافتقار مطلقا مستلزم للامكان انما المستلزم للامكان الافتقار الى الاجزاء الممكنة فيلزم منه
احتياج الكل في الوجود الى امر خارج عن ذاته وههنا لا يلزم احتياج الكل الى امر خارج عن ذاته بل يصدق عليه
انه في حد ذاته يقتضي الوجود وايضا الممكن ما لا يلزم من فرض عدمه محال نظرا الى ذاته وههنا يلزم منه محال نظرا
الى ذاته اذ ذاته عين الواجبين فيلزم ارتفاعهما وارتفاع احدهما واما ثانيا فما قيل ان قوله الممكن لابد له
من علة فاعلية انه منقوض بالمركب من الواجب والممكن اذ الدليل يجري فيه واقول فيه نظر اذ لا نسلم جريان
الدليل فيه بل يمكن افتقاره علة الجزء فيه واستدل به بعضهم ههنا على عدم الجواز من افتقار المجموع الى الواحد الاخر
مراده الافتقار الى الاخر في التاثير لا مطلق الافتقار والمركب من الواجب والممكن لا افتقار له باعتبار التاثير
والفاعلية الا الى الواجب واما ثالثا فلان في قوله وجود المجموع بديهي منع لانه ان اراد به وجود هذا الواجب
وذاك الواجب فهو مسلم لكن هذا الوجود لا يطلب علة وان اراد به وجودا واحدا عارضا لهما فهو ممنوع واما رابعا
فلان قوله فلو لم يكن سوى كل واحد منهما شيئا لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوله ثالث قلنا امكان ما ذكره
غير بديهي غايته انه ذكره بعض على سبيل الاحتمال العقلي ويكفي من وراء المنع ونقول لا نسلم ان المجموع موجود اخر حتى يمكن
الا يكون له حكم اخر بل نقول جوازه مناف لما ذكروا من امتناع صدور الاثنين من الواحد لانه على هذا التقدير اذا صدر
واحد عن الواحد صدر عنه اثنان اذ لا دخل للمعلول في صدور المجموع اذ وجود المجموع ليس الا وجود واجب الوجود
ووجود المعلول ووجود الواجب ليس مستندا الى المعلول وكذا وجود نفسه فالمعلول لا دخل له في وجود المجموع فالمجموع
يكون صادرا عن الواجب وايضا على تقدير كون المجموع موجودا اخر يلزم عند اتحاد امر واحد ايجاد امور لا تحصر
فان ذلك الواحد مع كل واحد موجود وكذا مع كل اثنين وكل ثلثة وهكذا الى ما لا يحصى وظاهر ان جوازه سفسطة
بل نقول لا شيء ههنا زائدا على كل واحد الا اجتماعهما وهذا وصف ممكن قائم بالمجموع علته مجموع الموصوفين واما
خامسا فلان قوله كل ممكن يحتاج الى علة مستقلة وذلك ايضا بديهي يتوجه عليه منع ظاهر كيف ومراتب الاعداد
مركبة من الوحدات وليست لها علة سواها وليس شيء منها مستقلا واما سادسا فلان في قوله ان الموجود
في الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز كون احدهما علة للاخر منعا ان مراد القائل ان مجموعهما
لا يحتاج الى علتين بان يكون كل منهما علة ولا يكون من المجموع من حيث المجموع علة وهو المراد بالاجمال والتفصيل ههنا

لما ذكره ولا منع فيه لكون كل واحد علة ناقصة للمركب مقدمة طبعا للمجموع كما ان كلا من الوحدتين علة للاثنين متقدمة عليه ولا يلزم ان يكون له علة مستقلة واما سابعا فلانه من الظاهر بين المركب من الواجبين والمركب من الممكنات الصرفة الغير المتناهية اذ المركب من الواجبين لا حاجة له الا باعتبار الاجتماع والتركب وذلك المركب له اجزاء محتاجة الى العلل فهو قبيل تملك الاجزاء وباعتبار التفصيل علة لها وباعتبار الاجمال محكوم نقل الكلام اليها باعتبار التفصيل وههنا لا يمكن استغناء اجزاء من العلة واما ثامنا فلان في قوله لان المجمل والمفصل مختلفان في الوجود الذهني انه انما يكون كذلك لو كان الجنس والفصل مثلا متصورين بصورتين ثم تحصيل صورة اخرى وظاهر انه ليس كذلك وصرح السيد قدس سره في حاشية المطالع على خلافه بل قال ان لوحظ مجموع الجنس والفصل بوجه كان كل من اجزائه مراة على حدة بها تدرك اجزاء المحدود فهو الحد وان لوحظ بوجه يكون المجموع مراة يشاهد بها المحدود فهو المحدود فعلى هذا يكون اختلاف الحد والمحدود بالالتفات فلا فرق بينه وبين الامر الموجود وقيل في توكيد بل نقول الموجود في هذه الصورة اب اد انه اذا كان الموجود اب واستغنى كل منهما عن العلة استغنى الكل ايضا وفيه نظر اذ الاستغناء على تقدير الامكان محدود ومطلوب للمستدل وحاصل كلامه ان المجموع لو كان موجودا لكان ممكنا فيكون محتاجا الى العلة مع استغناء كل واحد واستغناء الكل لو لزم على هذا الكلام لازما مع فرض الاحتياج ولا يخفى انه يدل على استحالة المفروض واما تاسعا فلان في قوله واعتبر ذلك العشرة الخ انه يدل على ان بعضا من المركبات قد يكون غنيا عن الفاعل المستقل بل ليس له الا العلل الناقصة التي مجموعها غير متصف بالعلية للزوم تقدم الشيء على نفسه فلا يحتاج المركب المفروض الى علة مستقلة فاعلية واما عاشرا فلان في قوله هو تخصيص المقدمة الكلية من غير مستند مع ان الحكم غير ضروري في المركب من الواجبين بل كل ممكن محتاج الى فاعل مستقل يحكم به العقل بالضرورة لعدم ملاحظة ان المركب من الواجبين من الممكنات ولو لاحظ هذا الحكم في غيرها وصحة هذا غير مستلزم لفتح باب التخصيص فان العقل عند الحكم على ممكن بالاحتياج الى العلة لا بد ان يتصور الممكن بان تصوره بما يساوي الوجود والعدم بالنسبة اليه بمعنى ان لا يقتضي ذاته الوجود والعدم فالحكم بالتحيج بديهي لكن هذا المفروض خارج عنه ولم يتصور الممكن بما يكون له حاجة ما وان كانت حاجته الى اجزائه المستغني كل منها عن العلة فظاهر انه يستغني مثل هذا ولا يلزم منه فتح باب التخصيص في مواد مخالفة لهذا واما حادي عشر فلان ما نقل عن الشيخ لا يدل على تقدم العلة الفاعلية المستقلة على كل شيء بل يمكن ادعاء ان في كلامه اشعار بعدم اذ لو كان متعرضا لكنه ما تعرض الا الى التقدم الطبيعي الذي للعلل الناقصة قال استادنا سيد المحققين وسند المدققين اغا شرف الدين غياث المستغيثين في تقرير الحجة المستفادة من الاية لو تعدد الاله لزم ان لا يكون الارض والسماء لان تعدد الاله في الواقع يستلزم عدم تحققه وعدم تحققه يستلزم عدم تكون السماء والارض لانهما ممكنان لا يوجدان الا به بيان الاستلزام انه لو تحقق فيه لكان اما واحدا او متعددا والاول خلاف المفروض وهو ممتنع وعلى الثاني اما ان يكون بين الالهين تلازم اولا والثاني يستلزم جواز طريان العدم على الواجب لذاته والاول باطل لان معنى التلازم بين الشيئين امتناع انفكاك وجود احدهما بدون الاخر فلو فرض كلاهما معدوما لم يلزم منه الخ وظاهر ان الامور الواجبة بالذات ليست كذلك وحمل الاية على هذا اولى مما فسره المتكلمون

المتكلمون والمفسرون من انه لو كان فيهما الهة لوقع بينهما عداوة ونزاع فان توافقت في المراد تطاردت عليه القدرة وان تخالفت فيه تقاومت عنه فانه خطابي جدا اقول هذا برهان لطيف لامع ناش من منشئ التحقيقات ومنشأ البدائع ولا يتوهم النقض بتلازم الواجب والعقل الاول اذ ظاهر انه لم فيه ناش من الانفكاك ونفس الانفكاك مستلزم لتخلف المعلول عن العلة التامة فهو محال لذاته وحمل التلازم على مجرد المعية في الوجود خروج عن معناه الحقيقي مع انه لا ينفع اذ المستدل يعرض للكلام في ذلك المعنى ولا يتوهم امكان اختيار الثاني ومنع استلزامه لجواز طريان العدم على الواجب لذاته لان المنع مدفوع ولزوم الاستلزام المذكور ظاهر لانه على تقدير عدم التلازم يكون انفكاك احدهما عن الاخر ممكنا لذاته فلا بد ان لا يستلزم محالا نظرا الى ذاته وهذا مستلزم لما ذكر من جواز العدم اذ ليس معنى جواز انفكاك وجود احدهما عن الاخر الا جواز عدمه ولا يتوهم انه على هذا لا معنى لتفاوت فيهما اذ فيها كفاية عن الوجود واذ اول الوجود يتعقل ان من الموجود الكائن في السماء والارض واما قوله قدس سره هذا خطابي جدا اي بالنظر الى مجرد تقرير المفسرين كما نقله النقلة ولهذا اكثر النقلة العالمين بذلك التقرير اقروا خطابيتها هذا واقول اقرر الحجة المستفادة من الاية الكريمة على وجه اوجه من تلك الوجوه لانه اظهر واقوى بلا تكلف وهو ان الاله المستحق للعبادة لا بد ان يكون واجب الوجود وواجب الوجود لا بد ان يكون وجودا بحتا قائما بذاته اذ التحقيق الحقيقي بان يكون معتقد الارباب الالباب المحققين بالحكم وفصل الخطاب ان كل موجود مغاير للوجود لا يكون موجودا بدون انضمام الوجود اليه في نفس الامر فكل ما يغاير الوجود فهو محتاج في موجوديته الى غيره الذي هو الوجود فيكون ممكنا فكل ما يغاير الوجود ممكن وقد ثبت وجود الواجب تعالى فلا بد ان يكون وجودا بحتا مستغنيا بذاته فهو موجود ومتعين بذاته كما انه وجود ومتعين بذاته وموجودية كل شيء بتحقق نسبة مخصوصة بينه وبين ذلك الشيء وهي نسبة العلية وليست النسبة مجهولة كما ذكره بعض المحققين فلو تعدد لزم ان لا يكون وجودا فلا يكون الاشياء موجودا لان موجودية الاشياء بارتباط حاصل لها الى الوجود فظهر لزوم فساد السماء والارض بالمعنى الظاهري لا بمعنى عدم التكون فانه تكلف ظاهر والله اعلم بالصواب

للمولى الفاضل اللاري عليه رحمة الباري

قال الله عز وجل فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وفسر الامام البيضاوي شيئا بقوله من حقه او من الظلم ثم قال اي وان كان العمل او الظلم مقدار حبة اتينا بها احضرناها وقرئ اتينا بمعنى جازينا بها من الايتاء فانه قريب من اعطينا او من المواتاة فانهم اتوه بالاعمال واتاهم بالجزاء واتيناهم من الثواب وحسابا والضمير للمثقال وتانيثه لاضافته الى الحبة انتهى وقال فاضل الروم قوله وان كان العمل الاولى وان كان حقه قوله والضمير للمثقال فيه بحث لظهور عدم جعله للمثقال على تقدير كون اسم كان ضمير الظلم على واحد من التفاسير المذكورة لا ابتنائها كما لا يخفى الا ان يقال تعيين الضمير للمثقال المخصوص بكون اسم كان ضمير العمل واما على الوجه الاخر فالضمير للاعمال لا للمثقال والجمع باعتبار المواد انتهى اقول هذا مبني على ان اي في قوله وان كان الاية وصلية والا فترديد ضمير كان بين كونه للعمل او للظلم

بالنظر الى تفسيري المشى اى فى قوله فلا تظلم نفس شيئا ح يظهر عدم جعله للمشتغال على تقدير كون اسم كان ضمير الظلم
على كل من التفاسير لان المراد به على هذا التقدير الظلم المعبر عنه بشيئا فى قوله تعالى فلا تظلم نفس شيئا ولا يخفى انه
منفى عنه تعالى سبحانه على وجه العموم فلا معنى للاتيان به ولا المجازاة عليه ويجب ح ان يكون الجملة اتينا بها متعلقا
بقوله ونضع موازين القسط ليوم القيمة على طريق الاستيناف والضمير للاعمال المستفاده من وضع الموازين
اى اتينا او جازينا بتلك الاعمال التى لها وضعت للموازين وليس للمثقال منه ليظهر انه لا حاجة الى تأويله
للجمع باعتبار المواد وهذا بخلاف ما اذا كان اسم كان ضمير العمل هذا توجيه كلامه والبحث بعد فى المقام مجال
فان الظاهر انها غير وصلية وان اتينا بها هو الجواب والا لوجب التوصل بموقعه وعليه فرجع ضمير اسم كان
العمل المستفاد من السياق او الظلم المستفاد من المقام لا المنفى المفسر بشيئا ويحتمل ان يكون مبهما يفسره
الخبر بعده على منوال ان هى الا حياتنا الدنيا وقوله تعالى فسويهن سبع سموات ويبعد رجوع ضميرها للمثقال
على تقدير لان المتبادر ح ان يكون من متعلقات الشرط فيخلو الكلام عن جواب بل الظاهر رجوعه الى ما يرجع
اليه اسم كان وتانيثه باعتبار الخطيئة او الجزية قال العلامة ابن كمال فى تفسير قوله تعالى فلا تظلم نفس شيئا
اى بنقص من ثواب الموعود او زيادة من عذاب المعهود انتهى قال فاضل الروم الظلم اذا عدى بمفعولين يكون بمعنى
المنع او النقص ولا يكفى اعتبار واحد منهما فى زيادة العذاب كما لا يخفى انتهى واقول قد يدفع بان زيادة
العذاب منع لما كان معتقدا استحقاقه من مساوات الثواب لجرمه
لسرى الدين المصرى
رحمه الله عليه

قال الامام البيضاوى عند قوله تعالى واوحينا اليهم فعل الخيرات واصله ان يفعل الخيرات ثم فعلا الخيرات
ثم فعل الخيرات انتهى وقد تبع فى هذه العبارة صاحب الكشاف وفى حاشية فاضل الروم الظاهر انه قال
ذلك لما راى ان فعل الخيرات واقام الصلوة وايتاء الزكوة ليس من الاحكام المختصة بالموحى اليهم بل ذلك
حكم امهم على ما يدل عليه قوله تعالى وكانوا لنا عابدين او مشترك بينهم وبين امهم فبنى للمفعول ح لا يكون المصدر مضافا
من حيث المعنى الى ضمير الموحى اليهم فلا يكون التقدير فعلهم الخيرات واقامهم الصلوة وايتاءهم الزكوة وفيه
بحث اذ الفاعل مع المصدر محذوف فيجوز ان يكون الامم ويجوز ان يكون الشامل لهم وللامم اى فعل
امهم الخيرات او فعل المكلفين الخيرات والذى يدل على كون الاصل ما ذكره يدل على ما ذكرنا من تقدير الفاعل
ايضا فلا حاجة الى التطويل المسافة الا ان يقال تقدير الاصل بهذا لان استعمال اوحينا يكون بان والفعل
فالموحى لا يكون الا نفس الفعل الذى هو معنى مصدرى فاعله بل الفاظ جرت عليه فافهم وفيه ايضا كلام تامل
اقول قوله الظاهر مع ما ذكره لاسيما افضلهم فى جميع ما اخبروا عنه اجمالا وتفصيلا على حسب نوره
وبمقدار انشراح صدره فنبعث من قلبه داعية العمل بكل المامور والاجتناب عن كل محظور فيضاف الى نور
معرفته انوار الاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم ولهذا يقولون
فى القيمة بمثل قول الحق انظرونا نقتبس من نوركم ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا واما الوجود الذهنى للايمان
فملاحظة المؤمن وتصوره للتصديق القلبى وما يتبعه من المعارف والانوار ومطابقته له وبمواقعه

وبمواقعه واما الوجود اللفظى فشهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ولا يخفى ان مجرد الوجود الذهنى
وكذا مجرد التلفظ بكلمة الشهادة من غير ان يحصل عين الايمان والنور المذكور لا يفيد كما لا يفيد العطشان
تصور الماء البارد ولا التلفظ به بل لا يصير بمجردهما مؤمنا فان المؤمن هو من اتصف بالايمان بان يحصل
فيه الايمان بذاته لا من يتصوره وحصل فيه صورته كما ان الصحيح من حصل فيه صفة الصحة لا من يتصورها والا لكان
المريض الذى يتصور الصحة صحيحا ثم ان التعبير عما فى الضمير لما لم يتيسر الا بواسطة النطق الفصيح عن كل خفى
كان المتلفظ بكلمة الشهادة وعدم التلفظ بها بدخل عظيم فى الحكم بايمان المرء وكفره فصح جعل ذلك ما ينخرط
فى سلكه من العلامات هذا هو التحقيق فى هذا الباب فليكن منه على ذكر منك
للفاضل ابن الصدر
عليهما الرحمة

قال الله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين
ففهمناها سليمان فيه سؤالان الاول ان المراد بالشهادة هنا العلم فما فائدة ذكره وليس محل التمدح بالعلم
لان الله تعالى لا يتمدح بعلم جزئى وليس السياق سياق تهديد او ترغيب حتى يكون ذكر العلم للمجازاة على العمل
كقوله تعالى عرف منك اى جازيك عليه واثابتك ان الحرث كان كرما فعصى داود بالغنم لصاحب
الحرث فقال سليمان غير هذا ارفق فامر بان الغنم تسلم لصاحب الكرم يأخذ اصوافها والبانها ويسلم الكرم
لصاحب الغنم يصلحه فاذا صح عادت الغنم لربها والكرم لربه فحكم داود لو وقع فى شريعتنا لم يكن ثم يقتضى
فساده لان الارش يجوز ان يكون قدر قيمة الغنم وصاحبها مفلس فدفع الغنم لمستحقها وحكم سليمان
لو وقع فى شريعتنا لما صح مع ان الله تعالى اثنى على سليمان دون داود فيلزم على هذا احد الامرين لان شريعتنا
اتم الشرائع فان كان حكم سليمان افضل فلم لم يشرع لنا وان كان حكم داود افضل فلم اثنى على سليمان دونه
اقول جواب السؤال الاول ان المراد من الاخبار بكونه تعالى شاهد الحكمهم ما يلزمه عرفا فى العادة من ان
الحفظ والسلامة له عن طريق قوله تعالى فانك باعيننا كما تقول لمن يذهب الى محل خطر ونحوه انت بعيني
ومن هذا ما يحصل لك من انه قيل وكنا مراقبين لاحكامهم كالناس لهم لا نقرهم على خلل ولا نكلهم الى انفسهم
وجواب الثانى ان الاحكام قد تختلف باختلاف الازمان ومن ثمه كثر فيها النسخ ولو لم يتفق الصحيح ح
انكرهم العدول عن حكم احدهما فان شريعة من قبلنا شريعة لنا اذا قضيها الله تعالى علينا من غير انكار وقد وجد
ثم قول السابق بحكم داود الى قوله لما صح مشكل فقد قال الامام البيضاوى ان حكم سليمان عليه السلام مثل قول
الشافعى بغرم الحيلولة وحكم داود نظير قول ابى حنيفة فى العبد الجانى والسابق شافعى فكيف عكس الامر
للمولى سرى الدين المصرى
رحمه الله عليه

قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين خطابا بالنبيه وحبيبه صلى الله عليه وسلم ورحمة اما مفعول له
او حال بمعنى ذا رحمة او على المبالغة فى الرحمية كانه عين الرحمة او باستعمال الرحمة فيما يصدق عليه
والحمل على التعادد اضافى والظاهر ان المراد نفى العذاب او الغضب كما يدل عليه حديث انا نعمة رحمة

لاعذابا وغير ذلك من الاحاديث الصحيحة لانفي عدم العموم والا لا دخل الا على ما يفيد العموم فان الآتي للحصر انما دخل
على ما اريد اثباته ردا لمن طلب فاذا كان المقصود في المقام اثبات العموم لا ذات الرحمة العامة كان الواجب
ان يقال وما ارسلناك رحمة الا للعالمين او الا للعالمين رحمة كما ان في قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
دخل الا على ما يفيد العموم فافهم ذلك ثم قد خفي مع وضوحه على جماعة والمراد بالعالمين ما يشمل الكافر والمؤمن
عند اكثر المفسرين ولهم في تفسير الاية وجهان مذكوران في الكشاف وانوار التنزيل وغيرهما من التفاسير المعتبرة
احدهما ان الكفار امنوا ببركته من الخسف والمسخ وعذاب الاستيصال مما كان يقع على الامم الماضية فهو رحمة
لهم وثانيهما ان ما بعث به سبب لاسعادهم وموجب لصلاح معاشهم ومعادهم ان اتبعوه ومن لم يتبع
فيضيع نصيبه من عند نفسه كعين انفجرت فانتفع بها بعض الناس ولم يتعرض لها بعض آخر فصار محروما
من منافعها لكسالته فالعين رحمة ونعمة في نفسها للفريقين والكسلان حرم نفسه ما ينفعها **اقول**
هذا ما اطلعت عليه من تفسير الاية وهو توجيه لبعض ما يتضمنه الايراد وهو شمول رحمة للفريقين وليت شعري لم لم يتعرضوا
مع دقتهم وطولهم وغوصهم لمعنى الحصر المستفاد من صريح الاية وهو ان ارساله ليس للعذاب او الغضب او هو
ليس بذي غضب ولم يذكروا ما يفيد ذلك مع ان فيه اشكالا اما ان ما ذكره لا يفيد ذلك فظاهر لان الرحمة
من وجه لا تنافي الغضب من جهة اخرى فيجوز ان يكون سببا لهلاك من اذاه وعاداه ودعا عليه فاستجيب
وقد يعذب الناس بالكسالة وعدم التعرض لما بعث به فيصح انه سبب العذاب والغضب فيكون غضبا
في الجملة ولا ينافي السببية ان يكون ذلك بتقصير منهم كما لا يخفى على المتأمل وهذا كما اذا دخل الماء المذكور
سوما فافسد ما على اهلها لتقصير منهم او عذب الناس لعدم التعرض لها فان قلت لعل المقصود انه
رحمة بذاته والعذاب انما نشأ من التقصير قلت الرحمة ايضا نشأت من الاتباع وترك الكسالة
كما صرح به في الكشاف فهو محل للانتفاع والضرر فان لوحظ ان الرحمة بمحض الفضل لا بالعمل والغضب من الذنب
فاي معنى لتسببه للرحمة بذاته فليتأمل جدا وان قلت ان المراد انه رحمة وان لم يقصروا ويعودوا الى ان قال
انه رحمة للكافرين ان اتبعوه فلا يكون رحمة للكافرين بالفعل واما الاشكال فهو انه صلى الله عليه وسلم
صدر منه ما يوجب هلاك بعض الكفرة وغضب عليهم وعذبهم بالقتل والسبي والسب والدعاء عليهم
الى غير ذلك فهو ذو غضب ايضا فكيف يصح ظاهر الحصر ولا اشكال جدا بظاهر الغضب الصادر بالنسبة
الى بعض المؤمنين لانه يوجب تأديبهم وتكميلهم وتطهيرهم لانه في الحقيقة محض الرحمة لا العذاب
فتدبر واذا جعل رحمة مفعولا له فيشكل من حيث انه تعالى اراد من بعثه الامم يؤمن به خلق كثير فيعذبهم بذلك
فيصح ان يقال ان ما بعث به وكذا بعثته سبب لهلاك جماعة وعذابهم فارساله للعذاب في الجملة
وان اريد ان ذلك للرحمة بالذات فقد مر وجه الاشكال فيه مع انه لا يتم شاهد الا ان المفعول له
شرط نصبه ان يكون فعل فاعل الفعل المعلل فيجب ان يكون فعل فاذا الارسال الى التعذيب ولو سلمنا
الغير صح انه للتعذيب في الجملة الا ان لم يشترط ذلك او يأول بارادة ان يرحم بالذات ففيه ما مر
وسيجي لهذا تتمة فان قلت لا يلزم من ترتب العذاب على البعثة ان يكون البعثة لاجل ذلك فلعله تعالى

تعالى لم يرد من بعثته ذلك وان علم ترتبه عليه فلم يكن البعثة لاجل ذلك وفرق ما بين علم ترتبه على الفعل وبين فعل
لاجله قلت واضح في افعال العباد المبنية على البواعث والعلل والاغراض فان الانسان قد يكون للفعل فائدة
ولا يلاحظها وقد يلاحظها لكنها لا يكون حاملة له على الفعل واما في افعال الله المنزهة عن العلل والاغراض والبواعث
كما هو المقرر في اصول الدين عند اهل السنة والجماعة فغير واضح لانا لا نفهم من كون الفعل لشيء دون آخر الا ان الباعث
او الملاحظ احدهما وكل ما ذكر في صورة العلل لافعاله تعالى وكذا ما ترتب عليها باسرها فوائد ومصالح مقصودة
من الفعل فلا يتصور في حقه تعالى ان يكون شيء باعثا دون شيء ولا ان يكون بعض الفوائد ملاحظا له دون بعض
واذا لم يتصور ذلك فما معنى انه فعل لشيء دون شيء مع انهما مترتبان مرادان وقد تعرضت البحث مع بعض
الفضلاء فاجاب بان المفعول له بمعنى الامر المقدم على الفعل الموجب له بتأويل ان صفة الرحمة اقتضت ذلك
الفعل وصارت منشأ له كقعدت عن الحرب جبنا ولا ينافي ذلك صدور الغضب منه او بسببه اذ الكلام
في الموجب المقدم ولا محذور في ان يكون لبعض صفاته منشأ لبعض الافعال **واقول** ذلك ليس بحاسم لانا لا نفهم
من اقتضاء صفة شيئا الا ان بينهما مناسبة تامة عقلية بان يكون ذلك مظهرا لتلك الصفة او مترتبا
اثارها عليه او نحوه كاقتضاء الغضب خلق النار فاذا كان لامر ما مناسبة تامة مع صفتين وهو مظهر لهما كل
منهما يقتضيه عقلا والفاعل منزه عن كون شيء موجبا له او حاملا وباعثا وهو يعلم انه مظهر لهما فالمراد من انه يقتضي
احدهما دون الاخرى لا بد لذلك من بيان ولا يكفي الاجمال عند تحقيق المقال سيما والكلام في الافعال الاختيارية
المسبوقة بالارادة من غير ايجاب واقتضاء يجر الى عدم الاختيار على ما هو مذهب الاختيار على ان ذلك
التوجيه لا يتوجه الا على تقدير المفعولية ويبقى الاشكال على تقدير الحالية غضبا طريا فليتأمل في المقام حق التأمل
فان المسلك دقيق وبالتأمل حقيق والذي يظهر في المسألة ان الظاهر من تتبع احوال الشارع واقواله
ان لبعض الفوائد والاثار قد يكون اتم اهتماما بشانه واعتدادا بحصوله ورضى بوقوعه وترتبه وامثلته
لا يخفى على الفطن المتدبر فيمكن ان يكون المقصود حصر الفوائد المرضية المهتم بها اتم اهتماما ورضى الا ذلك
لا الغضب لا يقال ارسال الانبياء كلهم كذلك فما وجه التخصيص بنبينا صلى الله عليه وسلم على ما يدل عليه السباق
لانا نقول بعد التنزل الاختصاص من جهة عموم المرحومين فانه خاصة بعث على كافة الناس بشيرا ونذيرا
كما هو المنصوص ومما دل على هذا ما علم من الشارع من ان ايمان واحد اكرم واطيب عند الله تعالى من ملء الكفار
والله تعالى يعرج لوم العداء الى غير ذلك مما لا حاجة له الى البيان وهل يمكن ان يكون بعض الفوائد مقصودة لله تعالى
والاخر بالتبعية بمعنى ان يكون القصد الاصلي الى تحصيل شيء لكنه لا ينفك عن الآخر فيقصد الآخر بتبعية ذلك
محل تأمل على قواعد اهل السنة وان جاز فيما نحن فيه كذلك محل تدبر بل الظاهر من تتبع الاحاديث
وكلام المتألهين خلاف ذلك فانه كما ان صفات الجمال تقتضي اللطف كذلك صفات الجلال تقتضي القهر
من غير تبعية فليتأمل في هذا المقام فان جاز وجاز فيما نحن فيه فيمكن تأويل الحصر بذلك الا ان حمل التوجيه
الثاني اختاره الاكثر تابعا لا صله عليه بعيد جدا لان رحمة الكفار وسعادتهم غير مقصودة اصلا فلا يصح ان يقال
المقصود بالذات مما بعث به اسعاد الكفار والمؤمنين وهداية العالمين وكذلك الاول معظم ما يترتب

عليه او يتصف هو به واكثرها وقوعا هو الرحمة فان كل غضب معه وجود الرحمة وان تقول معظم ما يطلب منه
واكثره ذلك والمراد بالاكثرية ان الامر والارادة تعلقت بان يكون اكثر ما يقع منه ويترتب على الارسال
هو الرحمة فيجوز ان يكون الحصر للمعظم او الاكثر او معظم ما يطلب منه او الاكثر فالمطلوب حقيقة غلبة الرحمة
فليتدبر ويجوز ان يكون الحصر على التشبيه او المبالغة ايهاما لان غير الرحمة بمنزلة العدم فكانه لا فائدة او لا صفة
الا الرحمة او على تشبيه غير الغرض بالغرض ثم الحصر فيه بمعنى انه الذي تشبيه الغرض لا غير وهذا المعنى ادق وابلغ
وترتب ما ذكره الامام الرازي في تفسير وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون حيث قال لما كان العبادة
اصل المقاصد وكان ساير المقاصد بالنسبة اليه كالعدم قال الله تعالى وما خلقت الجن الخ فتدبره وعلى احد هذين
الوجهين يمكن اتمام ما نقلنا عن بعض العلماء من صفة الرحمة اياه فليتدبر ذلك وعلى هذه الوجوه يحمل
حديث انا بعثت رحمة لا عذابا ثم اوليهما وجه آخر قريب من اللفظ وتوجيه كلام القوم بل هو الوجه
عند رعاية الظواهر وهو ان يكون المنفي الغضب على العالمين بان لا يغضب عليهم جميعا في الجملة او لا يرحم بعضهم
اصلا اي وما ارسلناك الا حال كونك رحمة على الكل لا غضبا عليهم او الغايرة الرحمة على الكل لا الغضب
عليهم فان الثابت هو الرحمة على الكل والمنفي هو الغضب على الكل او بجرد الغضب على البعض ولا ينافي ذلك
الغضب على البعض في الجملة فيلزم من اثبات الرحمة على الكل ولو في الجملة نفي الغضب من جميع الوجوه على الكل
او البعض وهو ظاهر لكن يبقى احتمال الغضب في الجملة على المجموع او على بعض فبالحصر نفي الغضب في الجملة
على المجموع لان مفاده وان لم يتعلق بالمجموع الا الرحمة فيلزم عدم تعلق الغرض بهم مطلقا ولم يسد الغضب
على البعض في الجملة لانه ثابت فتندفع الشبهة بلا كلفة ويكتفي في المقام اثبات عموم رحمة الكل ولم يحتج
الى التعرض لنفي الغضب كما وقع من المفسرين لان انتفاء الغضب من جميع الوجوه يلزم من عموم الرحمة ومن بعض
الوجوه بالنسبة الى المجموع في غاية الظهور وبالنسبة الى البعض ثابت لا مدلول الاية عليه ويجوز على تقدير
ان يكون المعنى الا لاجل صدور الرحمة في الجملة على الكل والمنفي عدم الرحمة بالكلية وهو الغضب الصرف على الكل
فيكفي في اثباته ايضا عموم الرحمة بقي هذا التوجيه ان هذا المعنى يحصل بدون الحصر بان تقول ارسلناك رحمة
للعالمين ويمكن ان يقال فائدة الحصر التاكيد والتصريح بنفي المخاطب وعلى التوجيه الاول ان المثبت هو
الرحمة على كل فرد فرد فالظاهر المفهوم من الكلام نفي الغضب كذلك اي عن كل فرد فرد باعتبار ذاته
لا المجموع الا ان ذلك لا يوجب بعدا ما فان الحصر الاضافي انما يقتضي نفي شي غير مثبت مقابل للمثبت في الجملة
وذلك متحقق لانه اثبت عموم رحمته ونفى عموم غضبه بوجود النوع بان عموم الرحمة باعتبار ثبوته لفرد
فرد ونفي عموم الغضب باعتبار الجمع لا يضر اذ لا يلزم ان يكون المنفي مقابل المثبت على وجه اثبته من جميع
الجهات على ان نفي الرحمة على فرد فرد فلذا يلزم الرحمة على جميع اجزاء المجموع ونفي الغضب عن المجموع
ليس فرعا للنفي عن فرد فرد فلا يلزم النفي على جميع الاجزاء فليتدبر ولقد اشرنا في اثناء الاشكال الى توجيه
آخر وهو ان يكون المراد الرحمة بالذات وبالطبع بمعنى انه يكون ذاته الاشرف مع قطع النظر
عن الاتباع والامتناع مائلة الى الرحمة وذا رحمة عليهم ولا شك ان الامر كذلك فان طبيعته صلى الله

صلى الله عليه وسلم على الشفقة والرحمة وحسن الخلق والعطوفة على المؤمن والكافر بل ساير المخلوقات ولا ينافي ذلك
انه صلى الله عليه وسلم غضب لتقصير وذنب فانه مع قطع النظر عن ذلك كان رحيما فعلى الحالية تغيير المعنى الا على كونك
ذا رحمة بالذات اي مع قطع النظر عن الاتباع والامتناع واما على المفعول له فالمعنى الا لطلب الرحمة منك
بالذات بالمعنى المذكور والمنفي عدم كونه رحيما بالذات بل غضوبا الا ان هذا المعنى غير ما قصده المفسرون
فانه لا يناسب كل المناسبة ح بيانه بالامر من المسيح ونحوه وكذا بالتفسير الآخر كما يظهر بالتدبر فلا يناسب
ان يكون توجيها لكلامهم فليتدبر ومما يحدس هذا والذي ذكرناه موافقا لكلام القوم انه لو غضب على الكافرين
باسرهم لتقصيرهم لم يكن منافيا لذلك مع انه صلى الله عليه وسلم علل عدم الدعاء والغضب على البعض بانه بعث
رحمة ويمكن التوجيه بانه لما كانت طبيعته على الرحمة اذ هو مبعوث لاجل الرحمة على الكل ناسب الا يغضب
عليهم ولا يكون سببا له ولا ينافيه صدور الغضب مع موضع لباعث كلي تم هذا ما ظهر لي الآن من وجوه التاويل
والله تعالى اعلم بمراده وفوق كل ذي علم عليم ونرجوا من كرم الله تعالى بما هو الحق الصريح بحيث ينشرح به الصدور
ويطمئن به القلوب وهو الموفق

لواحد من الفضلاء الكرام
عليه رحمة الله الملك العلام

سورة المؤمنون

بسم الله الرحمن الرحيم

ولقد خلقنا الانسان من سلالة من خلاصة سلت من بين الكدر من طين متعلق بمحذوف لانه صفة
سلالة او من بيانية او بمعنى سلالة لانها في معنى مسلولة فيكون ابتدائية كالاولى — قاضي زاده

قوله او من بيانية فيكون السلالة هي الطين ويرد عليه ان من البيانية لا ينافي الوصفية فكلمة او ليست
في محلها ويمكن الايجاب بانه يجوز ان يجعل او بمعنى الواو او يراد بالصفة المخصصة على ما هو المتبادر او يقال
قوله من طين بدل او عطف بيان باعادة الجار فقول المص بيانية اشارة الى ان مدخولها اريد به البيان
لا انها البيانية المصطلحة فليتامل

سعدي افندي
عليه الرحمة

قلت يمكن ان يجاب بان هذا القول عطف على اسم ان وخبرها في قوله لانه صفة والحق بيان منشا آخر لتعلقه
بمحذوف يعني ان منشا تعلقه بمحذوف اما كونه صفة او كون من بيانية فانها من خواصها ان يتعلق بمحذوف
كما عرف في موضعه ولا يخفى ان المنشا الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون من تبعيضية متعلقة بمحذوف
وقع صفة وان الثاني لا يستلزم الاول مطلقا لجواز ان يكون في بعض المواضع بطريق الحالية وان كان فيما نحن فيه
بطريق الوصفية وغير خاف ان هذا القدر في العطف كاف واف فلا حاجة الى جعلها بمعنى الواو ولا
الى حمل الصفة على المخصصة واما الجواب بان قوله من طين بدل او عطف بيان باعادة الجار فقول المص اشارة
الى ان مدخولها اريد به البيان لا انها البيانية المصطلحة ففيه بعد عن الافهام مما لا يساعده الكلام اما اولا
فلانه ح يكون عطفا على قوله تتعلق فكان في حقه ان يقال واما بيان واما ثانيا فلان قوله فيكون من ابتدائية

يناوى على ان المراد به البانية المصطلحة واما ثالث فلانه لا وجه لتوسيطه باى قوله تتعلق بمحذوف وقوله او بمعنى سلالة فانه انما يقابلها دون الاول فقط كما لا يخفى بل الواجب تاخيرهما او تقديمه عليها معاً

لمولى اصلاى زاده
رحمه الله عليه

قوله ثم خلقنا النطفة علقة بان احلنا النطفة البيضاء علقة حمراء فخلقنا العلقة مضغة فصيرناها قطعة لحم فخلقنا المضغة عظاما بان صلبناها — قاضى رحمه الله

ولما كان الخلق الذى بمعنى الايجاد لا يتعدى الى مفعولين اشار المص الى انه فى هذه المواضع الثلثة بمعنى الجعل والتصيير الا انه لما كان تصيير شئ شيئا وجعله اياه اما بحسب الذات كتصيير الماء هواء وبالعكس وحقيقته ازالة الصورة الاولى عن المادة وافاضة صورة اخرى عليها واما بحسب الوصف كتصيير الجسم اسود بعد ما كان ابيض وحقيقته افاضة الاعراض عن المحل القابل لها اشار المص الى ان الاول والثالث من قبيل الثانى والثانى من قبيل الاول حيث قال فى الاول والثالث بان احلنا وبان صلبناها فان فيه اشارة الى ان الجعل والتصيير فى الاول من وصف البياض الى وصف الحمرة وفى الثالث من وصف الرخوة الى الصلابة واما الثانى فقد قال فيه فصيرناها قطعة لحم اى بدلنا ذات العلقة بذات المضغة فعلم ان التعبير فى التصيير لسبيل الحمل والتفنن فى العبارة فان قلت فعلى هذا يكون صيرورة النطفة علقة وكذا صيرورة المضغة عظاما من باب الحركة فى الكيف لتعاقب الكيفيات على موضوع واحد ويكون صيرورة العلقة مضغة من باب الكون والفساد لتعاقب الصور على مادة واحدة مع ان قول المص بعيد هذا لتفاوت الاستحالات يدل على ان جميع هذه الاطوار من قبيل الحركة الكيفية اذ الاستحالة هى الحركة فى الكيف قلت قد اطلق الاستحالة على تعاقب الصور ايضا على ان الكون والفساد يستلزم الحركة الكيفية الاستعدادية فان استعداد المادة للصورة الاولى الفاسدة ياخذ فى الانتقاص واستعدادها للصورة الثانية الكائنة ياخذ فى الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثانى يشتد الى ان تنتهى المادة الى حيث تزول عنها الصورة الاولى فتحدث فيها الثانية دفعة فيتوارد هذه الاستعدادات التى من مقولة الكيف على موضوع واحد لا يقال الظاهر ان الاول والثالث كما يتحقق فيهما الحركة الكيفية كما اشار اليه المص يتحقق فيهما الكون والفساد ايضا اذ القول بان النطفة متحدة مع العلقة بحسب الحقيقة وكذا المضغة مع العظام وان الاختلاف فى الاول بحسب البياض والحمرة وفى الثانى بحسب الرخوة والصلابة بعيد جدا بل الظاهر انه تعاقبت فى جميع هذه الاطوار على مادة واحدة صور حسب تعاقب الاستعدادات الى ان انتهت الى الصورة الانسانية لانا نقول كون اطوار الخلق استحالات سوى طور العلقة والمضغة مما يتنوه فلا يسمع لمجرد الاستبعاد والله ولى الرشاد

لمولانا ابن الصدر
عفى عنهما

قال القاضى اى لتفرد كل واحد منهم بما خلقه واستبد به وامتاز ملكه عن ملك الاخر ووقع بينهم التحارب والتغالب كما هو حال ملوك الدنيا فلم يكن بيده وحده ملكوت كل شئ واللازم باطل بالاجماع والاستقراء وقيام البرهان على استناد جميع الممكنات الى واجب الوجود وانتهى مرتبتان الآية اشارة الى قياس استثنائى حذفت مقدمته الاستثنائية ثم انه اخذ فى جانب تالى الشرطية قوله فلم يكن بيده وحده ملكوت كل شئ اشارة الى وجه ارتباط الاية بما قبلها ودلالة على ان بطلان التالى مما اتفق فيه للخصم كما سبق من انه اذا قيل لهم من بيده ملكوت كل شئ سيقولون لله حيث يخصونه به كما اذا تقرر هذا فاعلم انه لم يذكر القاضى بان الاجماع والاستقراء لا يناسب المقام واما البرهان فانما قام على وجوب انتهاء سلسلة الموجودات الى واجب بالذات ولا يلزم منه ان لا يتعدد الواجب ولا يكون فى الوجود سلاسل ينتهى بعضها الى واجب وبعضها الى واجب آخر انتهى اقول وجه عدم مناسبة الاجماع والاستقراء للمقام ان المطلب برهانى يقينى وهما دليلان ظنيان لا يفيدان القطع ثم اقول فى الجواب ان المراد بالاجماع ليس هو احد الادلة بل اتفاق للخصم على ما اشار اليه القاضى باخذ انتفاء المقدمة الاتفاقية فى جانب التالى كما بيناه انفا ويؤيده قوله بعيد هذا بناء على توافقهم فى انه المتفرد بذلك على ان من الاجماع ما هو قطعى كما تقرر من الاصول وايضا استدلوا على كونه كما متكلما باجماع الانبياء ايضا واما الاستقراء فاذا كان تاما فيفيد اليقين كما صرح به وههنا الاستقراء تام لان الملكين وقع بينهما التحارب والتغالب لا يكون بيد واحد منهما ملكوت المملكة كما علم من تتبع جميع ملوك الدنيا واليه اشار القاضى بقوله كما هو حال ملوك الدنيا واما قيام البرهان على الوجوب الذاتى لا على الوحدة فجوابه ان وجوب الوجود ينافى التعدد ويستلزم الوحدة فانهم استدلوا الى اثبات وحدته كما بالوجوب الذاتى اما الحكماء فقالوا لو وجد واجبان والوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين الداخل فى هوية كل منهما فيلزم تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة التى هو الوجوب والتعين وهو يستلزم الاحتياج المستلزم للامكان المنافى للوجوب واما المتكلمون فقالوا لو تعدد الاله لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح لانهما لا يستجمعان شرائط الالوهية التى هى الوجوب الذاتى وما يتبعه من الكمالات يكون نسبة المقدورات اليهما على السواء اذ المقتضى للقدرة ح ذاتهما والمصحح للمقدورية هو الامكان فيلزم وقوع المقدور المعين اما بهما او باحدهما وكلاهما محال فالوجوب الذاتى لكونه ملاك التوحيد يكون البرهان الدال عليه بالذات دالا على هذا ايضا بواسطته ولذا قال بعض المتاخرين من المفسرين انه ههنا مع قيام البرهان على استناد جميع الممكنات الى واجب الوجود واحد بالذات حيث ادرج الوحدة فى مدلول البرهان وما يتمحل فى الجواب من ان الحجة الزامية لا قطعية يقينية وبه يندفع ما ذكره المخصوم من مشركى العرب والنصارى لانهم لا يدعون الالهتهم الوجوب والصنع بل يعترفون بوحدة الواجب الصانع واستناد الجميع اليه على ما دلت عليه الايات السابقة فعلى تقدير تسليمه لا يدفع الايراد لان حاصل الايراد ان برهان اثبات الواجب لا يدل على بطلان تالى شرطية هذا الدليل على ما ادعاه القاضى وكون هذا الدليل الزاميا لا يستلزم

معنى التعدى الى المفعول وصول معنى الفعل الى المفعول كالضرب مثلا تعديه بوصول الضرب الى المضروب — من اشباه سيوطى

انتهى

تلك الدلالة ثم اعتراف الخصم بوحدته دليل آخر على بطلان الكل على ما اشار اليه القاضي بقوله بالاجماع
على ما بينا فتأمل ثم قال القاضي في تفسير قوله عالم الغيب والشهادة انه دليل آخر على نفي الشريك
بناء على توافقهم في انه المتفرد بذلك يعني انه اشارة الى دليل آخر والا فالمقدمة الواحدة لا تكون دليلا
فهذا الدليل قياس اقتراني كبراه مطوية وتقريره ان الله تعالى عالم الغيب والشهادة ومن هو عالم الغيب
والشهادة فمتعال عن الشريك فالله تعالى متعال عن الشريك اما الصغرى فباتفاق الخصم وهو المراد بقوله
بناء على توافقهم الخ واما الكبرى فلما اشار اليه صاحب الكشف وهو ان عالم الغيب والشهادة
لو تعدد لوجب ان يعلم كل واحد حقيقة الآخر كعلم ذلك الآخر بنفسه وذلك محال بالضرورة
ثم يكون علمه به انفعاليا تابعا لوجود المعلوم فيكون في صفة العلم مفتقرا وهو يوذن بالنقصان
والامكان انتهى وكان فيه تعريضا على القاضي حيث اكتفى ببيان الصغرى مع ان الكبرى احوج
اليه تأمل عن استبصار

لمولانا وسيدنا ابن صدر الدين
عفا عنهما رب العالمين

سورة النور

بسم الله الرحمن الرحيم

الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة الآية قال الامام البيضاوي وقيل المراد بالنكاح الوطي فيؤول
الى نهي الزاني عن الزنا الا بزانية والزانية ان يزني بها الا زان وهو فاسد انتهى وقال
فاضل الروم مبينا وجه الفساد للدلالة بالمفهوم على جواز الزنا بالزانية والمشركة ولا فساد فيه
من حيث اللغوية لان متعلق النهي هي الوطئات التي تتحقق من الزاني لا الماضية انتهى اقول
هذا اشارة الى رد ما ذهب اليه بعض شارحي الكشاف في بيان الفساد من لزوم اللغوية حيث قال
ولعل فساده انه لا يفيده لانه معلوم ان الواطي اذا كان زانيا تكون الموطوءة زانية ايضا انتهى
وهو مبني على ان الزاني حقيقة هو الواطي المخصوص حال مباشرة الزنا والوطي الصادر منه في تلك الحالة
لا يكون الا زنا والموطوءة بذلك الوطي لا تكون الا زانية فقولنا لا يزني الا بزانية لغو وبيان الرد
الذي اشار اليه ذلك الفاضل ان اللغوية انما هي على تقدير كون الكلام مستعملا في حقيقته اعني النفي لكنه
بمعنى النهي ومتعلق النهي حينئذ انما هو الوطئات التي ربما يصدر من الزاني مستقبلا وهي تتغير
كونها بطريق الزنا فلا يتعين الموطوءة لان تكون زانية فلا لغو وذلك كما تقول نهارا للصائم لا تأكل
ايها الصائم حراما فان النهي يتعلق بالاكلات المستقبلة وهي تصدر عنه غير صائم فكذا النهي
عن الزنا وان توجه اليه موصوفا بصفة الزنا الا ان متعلقه الوطئات المستقبلة وهي تحتمل
الوقوع بغير صفة الزنا وهذا هو السر في التعبير بالوطئات دون الزنيات وكان الاقتصار على الماضي
لعدم استقلال الحال لانه اجزاء من آخر الماضي واول المستقبل هذا غاية ما امكن في توجيه كلامه في المقام
بعد ابحاث الاول ان المضارع يصلح للاستقبال ايضا والحمل عليه يساوي النهي في التعليق بالوطئات

١٣١

وان استوضحت هذا المقام على وجه يبقى ما قال العصام مع طرف اللثام فعليك بما كتب اصحاب التفسير وارباب الاصول في تنقيح قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم لكن لنبين لك
بما مقدارا تنشرح به الصدور فنقول قال البيضاوي هنا بعد ان سرد الكلام على ان الاستثناء متصل وقيل انه منقطع متصل بما بعده انتهى يعني بقوله فان الله غفور رحيم
على طبق الاتصال فههنا في صورة الانقطاع بما بعده وهو قوله فلهم اجر غير ممنون وقال المحشي سعدي افندي رحمه الله الانقطاع مختار فخر الاسلام وصاحب التقويم وغيرهما ومرضي
الحنفية كتب الاصول الحنفية انتهى وقد بين فخر الاسلام للانقطاع وجها وهو الذي عده صاحب التلويح وجها ثانيا وقد طويناه كشحا في المقال لعدم مناسبته ههنا واما الذي
بينه صاحب التقويم واختاره صاحب التوضيح فاذكره لمناسبته قال صاحب التوضيح وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء

بالوطئات المستقبلة ايضا فاللغوية مندفعة على تقدير النفي ايضا لا يقال لا نسلم المساواة فان المضارع
بالوقوع في حيز النفي ينتظم للحال ايضا سواء كان مشتركا فيهما او حقيقة ومجازا فتتحقق اللغوية بالنظر الى الحال
بخلاف النهي لتمحضه للاستقبال لانا نقول انضمام الاستقبال اليه يخرج الكلام عن اللغوية الثاني ان لزوم اللغوية
على تقدير الخبرية انما يتم على ما ذهب اليه صاحب الكشف في مثل هدى للمهتدي في كون المهتدي حقيقة
وان معناه هدى للمهتدي بذلك الهدى لا بهدى آخر ليلزم من كون الواطي زانيا كون الموطوءة زانية
فيكون لا يزني الزاني الا بزانية لغوا لكنه راي غير سديد على ما حقق المحققون في شرح الكشاف قال الشريف
قدس سره اذا اخبرت عن شيء بما فيه معنى الوصفية وعلقت به معنى مصدريا في صيغة فعل او غيرها فهم
منه في عرف اللغة ان ذلك الشيء موصوف بتلك الصفة حال التعلق وذلك المعنى به لا بسببه مثلا
اذا قلت ضربت مضروبا يتبادر منه انه موصوف بالمضروبية حال تعلق ضربك لا بسبب ضربك
انتهى المراد منه فظهر انه اذا قيل زنى بزانية وجب ان تكون الموطوءة موصوفة بالزنا حال تعلق زناه بها
لا بسبب زناه بها فلا لغو في قوله لا يزني الزاني الا بزانية لاستقامة قولنا قد زنا هذا الزاني بعفيفة
فلا لغوية فيه اذا كان باقيا على معناه الخبري كما توهمه بعض شارحي الكشاف ولا يختص عدم اللغوية بكونه
بمعنى النهي كما يقتضيه عبارة الفاضل الثالث انه كما ان الزاني مشتق وهو حقيقة حال قيام الحدث
فكذا الزانية ووطؤ الزاني ملابسة الزنا للزانية حال ملابستها الزنا اما لغوا ان كان زناها بذلك
الوطي او ممتنع ان كان بوطي غيره وهذا لا يندفع بجعل الكلام للنهي لان الوطئات المستقبلة يلزمها احد
الامرين على كل حال فان اريد بالزانية الموصوفة به شرعا ومن صدر عنها زنا فهي زانية شرعا حتى تتوب
قلنا فليرد بالزاني مثل ذلك فتندفع اللغوية على كل حال والذي يحسم مادة اللغوية ان يقال ان المراد بالزاني
والزانية من عادته ذلك كما هو المراد في الوجه المختار من حمل النكاح على العقد ومع ذلك يخص الفساد في وجه المفهوم
الرابع ان النكاح اما العقد او مطلق الوطي فتخصيصه في كلام القائل بالوطي السفاحي ثم دعوى الفساد
لا يظهر له وجه سداد فان قلت دعاهم الى ذلك حمل الكلام على النهي اذ لا معنى للنهي عن مطلق الوطي ومنه
ما هو مباح بل مسنون قلنا فما الحامل على هذا الحمل وهلا كان خبرا مسوقا لتقبيح حال الزاني وتوبيخه وبيان سوء
صنيعه فان قيل الحامل كون الزاني انما يكون حقيقة حال مباشرة الزنا والوطي الصادر منه في تلك الحالة
لا يكون الا زنا قلت لزوم الحمل على الحقيقة ان اوجبه في الزاني اوجبه في الزانية ايضا اذ كل منهما مشتق
وقد علمت ان ارادة المعنى الحقيقي فيهما معا يؤدي الى اللغوية او الامتناع مع ان كونه حقيقة بعد
المزاولة مذهب طائفة من الاصوليين على ان تخصيص حكم النهي بتلك الحالة مما لا يظهر له وجه بل المراد
من اعتاده مصرا عليه فانه يسمى في عرف الشرع زانيا والله سبحانه اعلم

للمولى الفاضل سري الدين
المصري عفي عنه

ع فيه لا الحسن هذا في الترتيب

قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية فسر الامام البيضاوي يحبون
بيريدون وقال فاضل الروم كان في تفسيره به اشارة الى وقوع الاشاعة فان الارادة

المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور بعد
والمعنى المذكور معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا
في صدر الاستثناء فالاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء
بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج
يتناول امرين احدهما انه لا يكون داخلا في صدر الكلام
والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج من حكم ذلك
الحكم وهو صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله
الا الذين تابوا لا يخرج من هذا الحكم لكن معناه الا انه
لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ومثل هذا كثيرة
في القرآن انتهى وقال صاحب التلويح حاصله ان المستثنى
وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو
معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له
وهو ان التائب لا يبقى فاسقا انتهى وقد بين صاحب
التلويح وجها عده وجها ثالثا ذكره صاحب الكشف
وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق
لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه
قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الحكم وان لم يكن
فاسقا في الحال انتهى ولا يخفى ان صاحب التلويح
وان عده وجها ثالثا لكنه بعينه ما قاله صاحب التقويم
الذي عده صاحب التلويح وجها اول وانا ابين
سر ما قاله صاحب التقويم بوجه اوضح حتى يظهر الاتحاد
في الحال فنقول ان اولئك لكونه اشارة فيه اشارة
الى علة الحكم بانهم فاسقون فان معناه اولئك
الموصوفون بالرمي والقذف وعدم اتيان اربعة
شهداء هم الفاسقون ولا شك ان هذه العلة
موجودة في التائبين كما انها موجودة في غير التائبين
وان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول
فيلزم ان يكون القاذف التائب ايضا فاسقا
الا ان التائب من الذنب بسبب كونه مغفورا
لما كان بمن لا ذنب له لا يبقى في حكم الشرع فاسقا
وان كان بمقتضى العلة فاسقا وعدم بقاء القاذف
التائب من الذنب على الفسق في حكم الشرع
لما كان حكما مغايرا لكون ذلك القاذف التائب
فاسقا نظرا الى العلة التي هي مدلول اولئك هم الفاسقون
وكان المقصود بالاستثناء بيان الحكم بان القاذف
الفاسق التائب لا يبقى فاسقا في حكم الشرع لا بيان
اخراج القاذف التائب عن الحكم بان القاذف
فاسق نظرا الى العلة كان الاستثناء منقطعا هذا
ولما كان معنى عدم الاخراج في الاستثناء المنقطع عدم
المنع عن الدخول وكان ذلك المعنى اعم فلا غبار على كلام
التي ايضا على ان الاخراج لو كان على ظاهره فعدم الاخراج
لكونه معنى سلبيا اعم من عدم الاخراج لعدم الدخول عن اصله
ومن عدم الاخراج لعدم قصد اخراجه اذ عدم الاخراج
اما لعدم الدخول عن اصله حتى يخرج واما للدخول عن اصله
لكن لا يقصد اخراجه

للعلامة شيخ الاسلام
منقاري زاده
سلمه الله

لا تنفك عن الفعل على ما علم في علم الكلام انتهى اقول يريد بما علم في علم الكلام ما ذكر في المواقف وغيره من ان الاشعري
ومتابعيه يريدون ان القدرة الحادثة مع الفعل وان الارادة صفة مخصصة احد طرفي المقدور بالوقوع
فيكون مقارنة للمقدور والمراد وانما حمل الارادة على المعنى الاصطلاحي مع ان النظم القرآني محمول على المعنى
اللغوية التي تفهمها العرب توسلا الى افادة وقوع الاشاعة فيتجه كلام المصنف حيث فسر العذاب الدنيوي
بالحد وانما يترتب على صدور الاشاعة لا على مجرد ارادتها هذا توجيه كلامه **وفيه** اما اولا فان تعليق الحكم
وهو استحقاق العذاب بالموصول يفيد علية الصلة كقوله الذين آمنوا لهم درجات النعيم فلا يدل
الا على علية الارادة وان قارنت وقوع المراد فلا يحصل المطلوب وهو الترتب على الوقوع **واما** ثانيا
فلان قوله لهم عذاب اليم وان كان في معنى الجزاء لتضمن الموصول معنى الشرط لا يلزم ان يكون علة تامة
للجزاء فيجوز ان يكون المعنى يقصدون الاشاعة ويأتونها وانتصر في الارادة عن معناها اللغوي الذي
هو الظاهر المتبادر اعني القصد والعزيمة ولذا فسرها به صاحب الارشاد حيث قال اي يريدون ويقصدون
ولعل اخراج المصنف المحبة عن معناها الحقيقي الى معنى مجازي هو الارادة لعلاقة السببية لما ان مجرد محبة
المعصية بدون القصد اليها لا يصلح للمؤاخذة بل اذا كف عنها مع المحبة والاشتهاء فهو الذي يكفر به الصغائر
ولعل الاقرب والله سبحانه اعلم ابقاء المحبة على معناها الحقيقي وجعل الموصول عبارة عن طائفة باعيانهم
قد صدر منهم الاشاعة وباشروها بطريق العهد الخارجي ويدل عليه ما في الدر المنثور عن مجاهد انه قال في تفسير الآية
تحدث عن شأن عائشة رضي الله عنها والتعبير عنهم بهذا العنوان للاشارة الى انهم مع اقترانهم بهذه القبيحة
قد صارت محبتهم اياها عادة مستمرة وسمة لهم متمكنة فقيل ان الطائفة الموصوفين باشاعة الفاحشة
المؤمنين بمحبتها لهم عذاب اليم لكون الاشاعة مأخوذة في معنى الموصول فيستفاد منهما الحكم ويستغنى
عن ارتكاب المجاز في يحبون كما فعل المصنف والتعسف بحمل الارادة على المعنى الاصطلاحي للمتكلمين وكون اللغوي الذي
عليه مدار النظم القرآني كما فعل الفاضل المذكور   انتهى ما الفقير محمد سري الدين [illegible] الآخرة
من شهور سنة ثلاث وخمسين والف
رحمه الله عليه

سورة الشعرا

بسم الله الرحمن الرحيم

اولم يروا الى الارض كم انبتنا فيها من كل زوج كريم **الآية قال** المولى ابن كمال باشا رحمه الله
الواو للعطف على محذوف تقديره الم ينظروا الى عجائب قدرته تعالى ولم ينظروا [illegible] ولان الآية ابتداء كلام
وقال الاستاد العلامة بوأه الله تعالى دار الكرامة الهمزة للانكار التوبيخي والواو للعطف على مقدر يقتضيه
المقام اي افعلوا ما فعلوا من الاعراض عن الآيات والتكذيب والاستهزاء بها ولم ينظروا الى عجائبها
الزاجرة عما فعلوا الداعية الى الاقبال على ما اعرضوا عنه انتهى **يقول** الفقير عبد الكريم ابن المولى طورسون
عفى عنهما كلام الاستاد ناظر الى ان هذه الآية الكريمة مربوطة بما قبلها من قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن

من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين الخ ولا يخفى ان النظر الى عجائب الارض داع الى توحيد الذات
واثبات الصفات التي ذكرها الاستاد بقوله لآية دالة على كمال قدرته تعالى ووفور علمه وحكمته وسعة رحمته
واما ان القول الذي يأتيهم ذكر منزل من جنابه الاعلى النظر داعيا اليه والى صل الى ما قاله قريب بحسب
اللفظ بعيد بحسب المعنى **قال** الامام البيضاوي الى عجائبها **اقول** اي بتقدير المضاف وبذكر المحل وارادة
الحال والمولى ابن كمال باشا لم يتعرض له ويحتمل ان يكون تقديره اولم ينظروا الى نفس الارض كيف جعلناها
منبتا واحد النباتات كثيرة كريم كما فتح يكون قوله تعالى كم انبتنا فيها بدل اشتمال بحسب المعنى فانظر اليهما
ايهما احسن وجها **قال** البيضاوي وكل للاحاطة الازواج وكم لكثرتها **اقول** يكون كل للاحاطة الانواع
ولاحاطة الافراد وكذلك كم تكون لكثرة الانواع ولكثرة الافراد واختار للمص ان كل لاحاطة الانواع
وكم لافادة كثرة تلك الانواع وهذا دال على كمال القدرة ونهاية الرحمة ويحتمل ان يكون كل لاحاطة الانواع
وكم لبيان كثرة افراد كل نوع وهذا المتبادر من كلام صاحب الكشاف **قال** البيضاوي ويحتمل ان يكون
صفة مقيدة لما يتضمن الدلالة على القدرة يعني يحتمل ان يكون صفة مخصصة للاحتراز عن الصنف الغير
الكريم ولو قال الدلالة على القدرة والرحمة لكان احسن لان انبات غير الكريم دال على كمال القدرة ايضا
قال الاستاد اي كثير المنافع انبتنا فيها الى قوله لاختصاصه بالدلالة على القدرة والنعمة معا فمعنى كثير المنافع
بان يكون بعضها علاجا لامراضنا وبعضها غذاء لابداننا مثلا ثم قال ويحتمل ان يراد به جميع اصناف
النبات ضارها ونافعها ويكون وصف الكل بالكرم للتنبيه على انه تعالى ما انبت شيئا الا وفيه فائدة
كما نطق به قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا يعني ان قسم الضار من النباتات وان لم يكن فيه
منفعة مثل ما مر ففيه فائدة كالاعتبار والانتفاع فبذلك يقال ما من نبات ضار محض او نافع
الا وهو كريم فان الكريم لا يكاد يفعل فعلا الا وفيه حكمة بالغة **قال** المولى ابن كمال باشا كريم كثير المنفعة
يأكل منه الناس والانعام كالرجل الكريم الذي نفعه عام **اقول** مراده ان الصفة مبينة لا مخصصة
وكل نبت فيه منفعة اما لنا او لما هو نافع لنا لكن كلامه قاصر ولا يبعد ان يدعى ان كل نبت فيه منفعة اما
بان يقال اما نافع لنا او لما هو نافع اما وحده واما مع انضمامه الى غيره اما بكون غذاء واما بان يكون علاجا
او لغير ذلك ثم ان التشبيه في قوله كالرجل الكريم يوهم ان اطلاق الكريم على غير ذوي العقول مجاز بطريق
الاستعارة فان اراد ذلك فهو مبني على ما قالوا الكريم صفة لكل ما يحمد ويرضى ووجه كريم مرضي
في حسنه وجماله وكتاب كريم مرضي في معانيه وفوائده **قال** صاحب الكشاف ان في انبات تلك الاصناف والآية
على ان منبتها قادر على احياء الموتى والمناسبة بينهما ظاهرة لكن لا يناسب ذكره ههنا حيث لم يسبق
فيما قبل انكارهم الحشر والاحياء وقد تكلف الطيبي في توجيهه ولن يصلح العطار ما افسده الدهر **قال** البيضاوي
اي في علم الله وقضائه **اقول** من فسره بذلك قصد الى صيانة كان عن ان يكون زائدة والا لا يكون كان
هنا مثلها في امثاله الآتية وكونها زائدة وان كان شائعا لا يصار اليه الا عند الضرورة وهو لاحد معنيين
اما الثبوت خبرها ماضيا دائما او منقطعا او للانتقال مثل صار ولا مجال لحمله هنا على احدهما اما الاول

فلان قريب كان وان في الماضي وفي الحال واما الكف فلان النظر والفكر في نباتات الارض ليس بامر حادث في زمان مخصوص حتى ينتقلوا بسببه في ذلك الزمان من الكفر الى الايمان بخلاف ما سياتي في ذيل القصص الآتية فمحمول على نفي ثبوت ايمانهم في القضاء الازلي يحتمل ان يكون الاية كلاما ابتدائيا كالدليل على ما قبلها من سبا قها حيث فهم مما سبق انهم لم ينتفعوا بها فكانه قيل لم ينتفعوا ولا ينتفعون ابدا بامثالها لانهم ما كانوا في العلم الازلي مؤمنين في هذا ايضاح لكلام البيضاوي قال الاستاد اي في علم الله وقضائه حيث علم ازلا انهم سيصرفون في زمن حياتهم اختيارهم الذي يدور عليه امر التكليف الى جانب الشرط ولا يتبرؤن في هذه الآيات العظام وفيه تحذير انه ربما يتوهم منها كونهم معذورين فيه بحسب الظاهر لان ما اشير اليه من التحقيق مما خفي على كثير من العلماء انتهى اقول يكون حاصل الآيتين ان في ذلك الاية ولم ينتفعوا بها لا في الواقع فقط بل في علم الله الازلي الموافق لذلك ايضا وعلى هذا يمكن ان يكون الواو للحال ومن تدبيري انه لا يوجد تمام الانتظام بين الآيتين والظاهر كون الواو للحال وكون الاية اخبار اخر كونهم حالا قيل لا فائدة في بيان حالهم في الواقع لعلم المخاطب به وان كان المراد حالهم في المستقبل فلا دلالة للفظ عليه بل دلالته على خلافه انتهى اعني بناء على ان ما مثل ليس في انها لنفي الحال اقول المقصود على كلا الاحتمالين بيان انهماكهم في الغي والجهالة وتماديهم في الكفر والضلالة وعدم تأثير الايات ابدا قال الاستاد في آخر قصة موسى عليه السلام وايثار الجملة الاسمية للدلالة على استمرارهم على عدم الايمان واستمرارهم عليه يعني اذا كان لفظ كان زائدة يكون جملة اسمية ومعلوم ان الجملة الاسمية تدل بمعونة المقام على الاستمرار واما كون ما لنفي الحال مثل ليس فهي اذا لم تكن قرينة تخصصه قال ابن مالك رضي الله عنه والصحيح انهما ينفيان الحال والماضي والاستقبال قال البيضاوي فلذلك لا تنفعهم امثال هذه الايات اقول جعل العلم الازلي علة مستوجبة لعدم نفع الايات فرد عليه المولى ابن كمال باشا بقوله ثم انه لم يصب في زعمه ان علمه وقضاءه مانع عن ايمانهم وهذا راي المجبرة انتهى واجاب عنه المولى سعدي چلبي بان المصنف لم يقل فلذلك لم يؤمنوا حتى يرد عليه ما اورده بل قال فلذلك لا ينفعهم الخ ومراده ان الآية من قبيل الاستدلال باحد لازمي الشيء على لازمه الآخر يعني عدم ايمانهم حالا ملزوم يلزمه تعلق العلم الازلي ويلزمه ايضا عدم نفع الايات فهذا استدلال باللازم الاول على اللازم الثاني ويحتمل ان يراد ان عدم ايمانهم حالا ملزوم يلزمه تعلق العلم الازلي ويلزمه ايضا عدم نفع الايات فهذا استدلال بانتفاء احد اللازمين على انتفاء الآخر اقول وعليه ان اراد ان عدم نفع الايات في الواقع لاجل العلم والقضاء يكونون معذورين في عدم تفكر الايات فلا يستحقون اللوم والانكار التوبيخي بقوله اولم يروا وان اراد ان علم العباد لعدم نفع الايات علم استدلالي حصل لهم بانهم ما كانوا في العلم الازلي مؤمنين فهذا استدلال بامر خفي لهم غير معلوم على امر شاهد وغاية ما يمكن في التوجيه انه استدلال بامر معلوم باخبار القرآن على غير امر غير معلوم وهو استمرار عدم نفع امثال هذه الاية الى الابد قال المحشي المزبور قلت حمل كان على الصلة مع ظهور المعنى الصحيح غير صحيح اقول قد علمت انا متحيرون في توجيه هذا المعنى فاين الظهور والظاهر هنا حمله على الصلة وقد شاع في كتب النحو كونها زائدة وورد في القرآن ايضا وسنورد هذه المقدمة عن المولى الاستاد

الاستاد في قصتي موسى وابرهيم عليهما السلام فتذكر وتدبر وآمنا بما اشكر عنه بما تيسر على ابنائه اللهم لك الحمد واليك المشتكى وانت المستعان وبك المستغاث وعليك التكلان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم والصلاة والسلام على نبينا الكريم الرحيم وموسى الكليم وعلى آل نبينا وصحبه اجمعين

للمولى ابن طور سون عفي عنهما

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قال العلامة ابن كمال في تفسير قوله تعالى فاخرجناهم من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم انما خصصها لان اموالهم الظاهرة قد انطمست من غفل عن هذا قال سماها كنوزا لم ينفقوا منها في طاعة الله تعالى وقال النحرير سعدي افندي بعد نقله قلت فعلى ما قاله يكون كنوزا مجازا باعتبار الاول اقول اراد العلامة رد ما رواه الزمخشري عن مجاهد والضمير في قول النحرير فعلى ما قاله راجع الى من غفل وقوله باعتبار الاول بيان للعلاقة في اطلاق الكنوز على الاموال الظاهرة بناء على ان قوله لانهم لم ينفقوا منها اشارة الى فائدة المجاز وهي ان الاموال الظاهرة التي لم تؤد زكاتها في حكم الكنز الذي ليس في العادة ان يزكى ولنا وجه وجيه وهو ان يكون التعبير عن الكنوز والاموال الظاهرة بطريق التغليب واما ما ادعاه العلامة من ان الكنوز مستعملة في معناها بناء على ان الاموال الظاهرة قد انطمست بالتدمير ففيه بحث اما اولا فلاخبار عنهم بانهم اخرجوا عنها بعنوان كونها جنات وعيون والاصل فيه الحقيقة فالاخراج ليس بعد الانطماس بل قبله واما ثانيا فلان المدمر ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون وفسر بالقصور والعمارات والجنات وبقي ما سوى ذلك غير محكوم عليه بالتدمير من الاموال الظاهرة والكل قد اخرجوا منه فلا مندوحة عن التجوز بالكنوز ليشمل ذلك نعم قد يوجه عدم التعرض للاموال الظاهرة بانها امور لازمة لهم لانها من ضروريات المعاش فاخراجهم منها معلوم بالضرورة فاقتصر على ذكر النعم الزائدة

للمولى سري الدين المصري رحمه الله عليه

قال الله تعالى وازلفنا ثم الآخرين قال الامام البيضاوي فدخلوا في شعابها كل سبط في شعب منها وازلفنا وقال المولى سعدي افندي لا بد من هذا التقدير ليعطف عليه وازلفنا ولو قدر فادخلنا لكان انسب اقول فيه بحث وهو ان تقدير فدخلوا ليس لمجرد تصحيح العطف كيف ويمكن عطفه على قوله فاوحينا ومناسبته فادخلنا صورته لكن المقام مقام فدخلوا والتحقيق انه لم يتعرض في القرآن لذكر الافعال الثلاثة اعني لفظ فضرب ولفظة فدخلوا في شعابها ولفظة فدخلوا على اثرهم بناء على انها مفهومة من سوق الايات والاشارة الى انها افعال صدرت عن عباد الله تعالى بكسبهم واختيارهم وانما ذكرها ائمة التفسير لاعلام ان القضية جرت على وفق هذا التقدير واما المذكور في النظم الكريم فبعضها افعال الله تعالى وبعضها آثار قدرته تعالى والزلفة المنفهمة من ازلفنا وان كان فعلهم الاختياري لكن ازلفنا متضمن لمعنى القينا في قلوبهم الغضب والعجلة المحركة لهم بالسرعة من اوطانهم الى ساحل البحر بحيث راوا عبور بني اسرائيل فدخلوا كما تدخل السابلة في الطريق واقول المراد بالاخرين

في الموضعين على ما مر جوابه فرعون وقومه عبر عنه بهذه اللفظة تحقيراً لهم في صدد القهر واثناء الاغراق
وثم اسم يشار به الى المكان البعيد جيء به لبيان انهم ارتكبوا سفر مسافة بعيدة ليغرقوا ولم يذكر
زلفة موسى عليه السلام ومن معه لكونه مفهوما مما سبق ولا يناسب في حقهم ان يقال ازلفناهم على ما ذكرنا
ثم المناسب ان يقال وانجيناهم بالاضمار فبهذا ظهر خطأ شهاب الدين بن السمين في تفسيره
حيث قال ازلفنا قربنا والاخرين هم موسى عليه السلام واصحابه وقرئ بالقاف اي ازلقنا والمراد
بالآخرين في هذه القراءة فرعون وقومه

للمولى ابن طورسون عفى عنهما

قوله تعالى وانجينا موسى ومن معه اجمعين اي عن الهلاك في ايدي اعدائهم وعن الغرق
في البحر بحفظ البحر على تلك الهيئة الى ان عبروا قال المولى ابن كمال باشا وانما قال ومن معه لينتظم مؤمن
آل فرعون فانه كان بين يدي موسى عليه السلام اقول اخذه من كلام صاحب الكشاف ومؤمن آل فرعون
رجل واحد قصته في سورة حم الطول قال الاستاد في تلك السورة قيل نجا مع موسى عليه السلام
فان صحت رواية انه امتد حياته الى زمن الانجاء ونجا وهو الصديق الرفيع لموسى عليه السلام فنقول
ينتظم لفظة قومه ولفظة بني اسرائيل ايضا لكونه ملحقا بهم من كل وجه وقد ذكر انجاءهم في غير موضع
من القرآن بقوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر اللهم الا ان يدعى انه قصد هنا التصريح بان ذلك
الرجل ايضا انجي ثم قال المولى المزبور وليدل على ان نجاتهم كانت ببركة مصاحبة موسى عليه السلام ومتابعته
اقول هذه نكتة لطيفة لكن لو قال او ليدل بأو دون الواو لكان احسن فان قلت قال الله تعالى
في سورة يونس فما آمن لموسى الا ذرية من قومه الآية وقيل في تفسيرها الا طائفة من شبان آل
فرعون فهل يحتمل ان يكون لفظة ومن معه لينتظم الذرية المذكورة قلت لا يحتمل حيث قال ائمة التفسير
فما آمن لموسى في اول امره وابتداء رسالته الا طائفة من شبان بني اسرائيل او من شبان
قوم فرعون او مؤمن آل فرعون ثم قالوا روي انه مكث بعد دعاء موسى عليه الصلوة والسلام
على قوم فرعون اربعين سنة فاحتمال كون طائفة من شبان آل فرعون معه عليه الصلوة والسلام
في الانجاء ابعد والبعد فان قلت ليكن لفظة ومن معه لاخراج من لم يخرج من بني اسرائيل مع
موسى عليه السلام بل اقام في مصر اسيرا وانجي حتى الا يجوز بني اسرائيل كانت معهم فان شذ منهم تخلف
او تخلفان لا يلتفت اليه واما قوم فرعون فقد بقي جمع منهم في مصر والعلم عند الله تعالى لاكحه
قال الله تعالى في سورة يونس فقالوا على الله توكلنا ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين ونجنا
برحمتك من القوم الكافرين ثم قال تعالى بعد نقل دعاء موسى عليه الصلوة والسلام على قوم فرعون
قد اجيبت دعوتكما ثم انه تعالى بين اجابة دعائهما بقوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر وقال
ائمة التفسير ان ضمير دعوتكما راجع الى موسى وهارون عليهما السلام ولم يتقدم ذكر هارون
لكنه لشهرة مقارنته لموسى عليه السلام ولتأمينه حين دعا موسى عليه السلام جعل شريكا له في الدعاء

في الدعاء وفي التشريف بالاجابة واقول لم يتعرض لاجابة دعوة قوم موسى عليه السلام وقد ذكر دعوتهم واجيبت
وبينت اجابتها ايضا بقوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فالمناسب لهذا ان يقال قد اجيبت دعوتكم فالنكتة
في ذلك ان اجابة دعائهم ببركة دعاء موسى عليه السلام ومقارنته لدعائه ولو لم يقارن لا يستجاب لهم
لقصورهم في الفطنة والذكاء وحسن الاعتقاد ويؤيده قولهم ادع لنا ربك يبين لنا وقولهم فادع لنا
ربك يخرج لنا مما تنبت الارض حيث لم يقولوا ادع لنا ربك ويناسبه قول موسى عليه السلام هنا
ان معي ربي سيهدين حيث لم يقل معنا ربنا سيهدينا لعدم اعتداده بشأنهم وعدم التفاته اليهم
قوله تعالى ثم اغرقنا الآخرين قال المولى ابن كمال باشا كلمة ثم دلت على تأخر غرق الهالكين عن خروج
الناجين وذلك بتحبيس جبريل عليه السلام اولهم ليلحق بهم آخرهم حتى لا يشذ منهم احد اقول اخذه من كلام صاحب
الكشاف حيث قال روي عن عطاء بن ثابت رضي الله عنه ان جبريل عليه السلام لكن حمل ثم على التأخر الزماني
موقوف على رواية صحيحة دالة على ان قوم فرعون بعد ما لحقهم وترآى الجمعان عبر بنوا اسرائيل وهم توقفوا
مدة ليلحق بهم آخرهم وقوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتبعهم فرعون وجنوده وكذا قوله تعالى فاتبعهم فرعون
بجنوده فغشيهم من اليم ما غشيهم يشعر خلاف ذلك وان سلم فافادته ليست مما يهم والظاهر المتبادر
حملها على التراخي المعنوي لما بين المعطوفين من المباعدة المعنوية قال المولى المزبور والعجب ان صاحب
الكشاف اعترف بهذا الخ يعني قال اولا لما انتهى موسى عليه السلام الى البحر قال مؤمن آل فرعون اين امرت
وهو كان بين يدي موسى عليه السلام ثم قال وبنوا اسرائيل كانوا اصحاب موسى عليه السلام المخصوصين بالانجاء
فوكد المخصوصين يدل على انه ليس معه في الانجاء غير بني اسرائيل اصلا فبين كلاميه مخالفة اقول العجب هذا
لانك قد عرفت ان هذا الرجل كان ملحقا بهم ومن جملتهم وهم قوم مخصوصون بمشاهدة هذه القدرة
القاهرة والمعجزة الباهرة بالنسبة الى قوم فرعون الباقين او الى كل من هو مكلف بالايمان لموسى عليه السلام
قوله تعالى ان في ذلك لآية اي في جميع ما ذكر من قوله تعالى واذ نادى ربك موسى الى هنا ولفظ ذلك
لبعد المسافة بالنظر الى مبدأ القصة او لتهويل امر المشار اليه قال صاحب الكشاف الآية
لا توصف وقد عاينها الناس وشاع امرها فيهم وما تنبه عليها اكثرهم ولا آمنوا وبنوا اسرائيل الذين
كانوا اصحاب موسى عليه السلام المخصوصين بالانجاء قد سألوه بقرة يعبدونها اقول يوهم ظاهره
انه ارجع ضمير اكثرهم الى بني اسرائيل خاصة وحمل الايمان المنفي عن اكثرهم على التيقن الجازم الذي لا يقبل
الزوال اصلا لكن ليس كذلك بل اراد ارجاعه الى الناس الموجودين بعد الاغراق من قوم فرعون
ومن بني اسرائيل ايضا وعدم ذكره قوم فرعون الباقين لشهرة عدم ايمانهم فكلامه هو موافق لكلام البيضاوي
فان قلت هل يكون هذا جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز عند صاحب الكشاف قلت المنفي عن القومين
عنده اليقين الجازم الثابت فان قلت قال البيضاوي اذ لم يؤمن بها احد ممن بقي في مصر فلا يوجد
بعض مؤمن من قوم فرعون قلت لا حاجة الى وجود بعض مؤمن من كل واحد من القومين بل يكفي
وجود بعض مؤمن من احدهما فذلك البعض من بني اسرائيل فتدبر قال الشيخ ابو حيان بعد نقله

عبارة الكشاف والذي يظهر ان قوله تعالى وما كان اكثرهم اي اكثر قوم فرعون وهم القبط اذ قد آمنت السحرة
وآمنت آسية امراة فرعون ومؤمن آل فرعون وعجوز اسمها مريم دلت على قبر يوسف عليه الصلوة والسلام
انتهى اقول كانه حمل كلام صاحب الكشاف على ارجاعه الى بني اسرائيل خاصة فلم يرض به وقد عرفت وجاهة
التعميم في هذا المقام وقد اشد عنه مداخل الاختصام ثم انه اختار ارجاعه الى قوم فرعون لظهور ان القبط
كفرة وفيهم بعض مؤمن على زعمه بخلاف بني اسرائيل لكن مر بيان بعض مؤمن من القبط فقال اذ قد آمنت الخ
واخطا في هذا التعليل اما اولا فلانه لا بد في هذا المقام من بيان الاكثر الغير المؤمن والاقل المؤمن بعد ظهور
اي الاغراق والانجاء وايمان جميع من ذكر قبل ظهور الآيتين لا سيما ايمان السحرة وامراة فرعون لانها
في ابتداء رسالة موسى عليه السلام واما ثانيا فلان المفهوم من سوق كلامه ان السحرة المعهودين قاطبة قبطيون
وهو وهم ثم قال صاحب الكشاف في سورة طه وقيل ارادوا اهل طريقتهم المثلى وهم بنو اسرائيل ثم قال روي
ان السحرة يعني رؤسهم كانوا اثنين وسبعين الاثنان من القبط والسائر من بني اسرائيل وقال الاستاد
قيل كانوا سبعين الفا وقيل تسعمائة ثلثمائة من الفرس وثلثمائة من الروم وثلثمائة من الاسكندرية واما ثالثا
فلان العجوز التي دلت على قبر يوسف عليه الصلاة والسلام من بني اسرائيل في رواية شايعة واقول
حاصل الآية الكريمة ان في ذلك لآية عظيمة والحال انه معشر ناس موصوفون بزيادة الكثرة المكلفون بالايمان
بموسى عليه السلام على هذه الآيات ولم يؤمنوا فهذه القصة وكذا القصص الآتية تذكير للتسلية السابقة
مربوطة بقوله تعالى لعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين يعني يا ايها النبي قد نزلنا من قبل على طائفة
مثالة آيات بجملة بينة ولم يتنبه جمع كثير عليها ولم يكونوا مؤمنين بنبيهم المؤيد بها فعدم ايمان قومك
ليس اول قارورة كسرت في الاسلام فلا تحزن فان قلت باي ذلك صدر القصة اعني قوله تعالى واذ نادى
ربك موسى حيث قال الاستاد في تفسيره واذكر او اتل المواضع قلت تقديره هكذا ابني على مسلكه
المخصوص على ما سيجي ونحن نقدره واذكر في نفسك وتفكر في قلبك هذه القصة وما قدره الاستاد
في تفسيره مناسب لصدر القصة الآتية اعني قوله تعالى واتل عليهم نبا ابرهيم وما قدرناه مناسب
للقصص المصدرة بكذبت والعلم عند الله تعالى واقول لفظ كان ههنا وفي القصص الآتية لثبوت
امر في الزمان الماضي على ما عرفت فلا حاجة بل لا وجه ههنا لان يقال اي في علم الله وقضائه وقال النسفي
في اول السورة الا في انبات كل زوج كريم لعلامة وقد سبق في علمي وارادتي ان اكثرهم لا يؤمنون ثم قال
ههنا قد فسرنا ذلك كما مر فكانه يفسره ههنا ايضا بانه يقول وقد سبق في علمي وارادتي وان هذا
لشي عجاب واعلم ان الاستاد العلامة بوأه الله تعالى دار الكرامة سلك مسلكا لم يسبق اليه المفسرون
والسابقون السابقون اولئك المقربون ثم رماهم للخصام وصال عليهم صولة الدرغام فقصد
رمي سهم صائب مقابلا للشهاب الثاقب مع اعترافي بقصر باعي واستهان متاعي ودين انا ومبالة
ذلك البائس الهدف لكن زماني الى ذلك معاضدة السلف فلا ينظر الى من قال وانظر الى ما قال كلمة
الى قال الآية موجبة للايمان لا يعتبرها المعتبرون ويقيسوا شان النبي عليه السلام بشان موسى عليه السلام

عليه السلام وحال انفسهم بحال اولئك المهلكين ويجتنبوا التعاطي بما كانوا يتعاطونه من الكفر والمعاصي ومخالفة
الرسول ويؤمنوا بالله تعالى وليطيعوا رسوله لئلا يحل بهم مثل ما حل باولئك او ان فيما فصل من القصة
من حيث حكايته عليه الصلوة والسلام على ما هي عليه من غير ان يسمعها من احد لآية دالة على ان ذلك بطريق الوحي
الصادق موجب للايمان بالله تعالى وحده وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم وما كان اكثرهم مؤمنين اي اكثرهم
ولا الذين سمعوا قصتهم من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم مؤمنين لاباء ان يقيسوا شانه بشان موسى عليهما السلام
وحال انفسهم بحال اولئك المهلكين ولاباء ان يتدبروا في حكايته عليه السلام لقصتهم من غير ان يسمعها من احد
مع كون كل من الطريقين مما يؤدي الى الايمان قطعا وكان زائدة كما هو راي سيبويه فيكون اخبارا منه تعالى
بما سيكون من المشركين بعدما سمعوا الآيات تقريرا لما مر من قوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من الرحمن
محدث الآية بايثار الجملة الاسمية للدلالة على استمرارهم على عدم الايمان ويجوز ان يجعل كان بمعنى صار
والاخبار بعدم الصيرورة قبل الحدوث للدلالة على التحقق كقوله اتى امر الله انتهى اقول فيه نظر من وجوه
اما اولا فلما قيل من قبل ان حمل كان على الصلة مع ظهور الوجه الصحيح غير صحيح وقد لزم ههنا بعد هذا حمل الجملة الاسمية
باعتبار الاستمرار على انهم لا يكونون بعد نزول هذه الآية مؤمنين وان جعل بمعنى صار يلزم جعله مضارعا
مثل اتى امر الله فهذا ايضا مع امكان المعنى العاري عن التكلف غير مناسب واما ثانيا فلان ارجاع ضمير
اكثرهم الى قوم نبينا صلى الله عليه وسلم صرف عن مرجعه المتقدم المذكور لفظا سيما في القصص الآتية المصدرة
بكذبت واما ثالثا فلان قوله ويقيسوا شان النبي عليه السلام بشان موسى عليه السلام الخ لا يخلو عن صعوبة
اذ الامر المشترك بينهما ليس الا كون كل منهما نبيا مؤيدا بالمعجزات مطلقا واما ان نظر الى خصوصيات ما سبق فلا يخفى
انه لا شركة بينهما وكذا قياس حالهم على حال فرعون وحال قومه فلا يخلو عنها على هذا القياس واما رابعا فلان تمام
الآيتين ينسق منتظم في سبع مواضع لا بد من تنسيق تفسيرهما على نظام واحد منها الحكم ومن جملة ذلك
ما في قصة النبي لوط عليه السلام ذكر فيها من حال قوم لوط فعلهم الشنيع المعهود ثم اهلاك جميعهم وكذا في قصة
النبي شعيب عليه السلام ذكر من اصحاب الايكة عملهم المتعلق بالكيل والوزن ثم اهلاك جميعهم من غير تصريح
بحيثية كون كل قوم فلا يناسب فيهما ان يقال الآية موجبة لايمان قريش بان يقيسوا حال انفسهم بحال
اولئك المهلكين ويجتنبوا التعاطي بما كانوا يتعاطونه من المعاصي هذا على الطريق الاول وايضا على الطريق الثاني
نقول ايضا محذور من وجوه اربعة اما اولا وثانيا فقد ذكرناهما واما ثالثا فلان كلا من كلتا القصتين
ذكرتا على وجه الاجمال لذكرهما مفصلة في سورة اخرى فكل منهما ذكر محدث بحسب نظمه الكريم وليستا بحسب
معناهما ذكرا محدثا يوجب تذكرا محدثا لهم فلا وجاهة في ان يقال وما اكثرهم مؤمنين بك بان يتدبروا
في حكايتك لقصتهم من غير ان تسمعها من احد بناء على انهم قد سمعوا منه عليه السلام مفصلة قبل نزول هذه
الآية وقوله من كون حكايتك مما تؤدي الى ايمانهم قطعا محل تردد واما رابعا فلان آخر هذه القصة قوله تعالى
وانجينا ثم اغرقنا وكذا اخر قصة لوط عليه السلام قوله تعالى فنجيناه ثم دمرنا وامطرنا فالمتبادر ان يكون
اشارة الى نفس الحكي المشتمل على الافعال العجيبة الالهية لا الى حكايتها ثم قال الاستاد في رد ما قاله القوم

واما ما قيل من ان ضمير اكثرهم لاهل مصر فرعون من القبط وغيرهم وان المعنى وما كان اكثر اهل مصر مؤمنين من حيث
لم يؤمن منهم الا آسية وحزقيل الى قوله فبمعزل عن التحقيق كيف لا وسياق كل قصة من القصص الواردة
في السورة الكريمة سوى قصة ابرهيم عليه السلام انما هو لبيان حال طائفة معينة قد عتوا عن امر ربهم
وعصوا رسله عليهم الصلوة والسلام كما يفصح عنه تصدير القصص بتكذيبهم المرسلين بعد ما شاهدوا بايديهم
من الآيات العظام ما يوجب عليهم الايمان ويزجرهم عن الكفر والعصيان واصروا على ما هم عليه من التكذيب
فعاقبهم الله تعالى لذلك بالعقوبة الدنيوية وقطع دابرهم بالكلية فكيف يمكن ان يحكى عنهم بعدم ايمان
اكثرهم لا سيما بعد الاخبار باهلاكهم وعد المؤمنين من جملتهم اولا واخراجهم منها آخرا مع عدم مشاركتهم
لهم في شيء مما حكي عنهم من الجنايات اصلا لما يجب تنزيه التنزيل عن امثاله فتدبر انتهى قوله تعالى
وازلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين قال المولى ابن كمال باشا في اختلاف
الفعلين دلالة على ان ارض المحشر قريبة من الجحيم انتهى اقول حاصله ان الجنة بعيدة من ارض المحشر
بعدا مكانيا والنار قريبة منها قربا مكانيا فالجنة قربت الى المحشر دون الجحيم فلذلك اسند
الازلاف الى الجنة وهي مبني على مستقيمين الاول ما ذهب اليه اكثر اهل السنة من ان الجنة الآن فوق
السموات السبع والنار الآن تحت الارضين السبع قال جلال الدين السيوطي في اتمام الدراية نعتقد
ان الجنة في السماء ونعتقد عن النار اي نقول انها حيث لا يعلمه الا الله تعالى فلم يثبت عندي حديث اعتمده
في ذلك وقيل تحت الارض انتهى الثانية ان موضع المحشر هو وجه هذه الارض وقوله تعالى يوم تبدل
الارض غير الارض بمعنى يمدها الله تعالى مد الاديم فيبسطها فحينئذ زالت كريتها وانبسطت فظهر الجحيم
فاقول ثبت في الاحاديث ان الصراط توضع بين ظهراني جهنم يعبر عليه الناس وبعد العبور يدخل المسلمون
الجنة فلا بعد في ان تكون الجنة البعد والجحيم اقرب من موضع المحشر لكن الغالب ان من دخل الجنة يدخل بطريق
العبور على الصراط والصعود من الاسفل الى الاعلى لا ان الجنة تتحرك من جانب الى جانب ثم ان الامام القرطبي
نقل في التذكرة احاديث كثيرة فاختار ان الارض تبدل بمعنى ان الله تعالى يخلق ارضا اخرى بيضاء كانها فضة
لم يسفك عليها دم حرام ولا جرى فيها ظلم قط والعلم عند الله تعالى قال المولى ابو بكر الرازي في اسولته
فان قيل كيف قال الله تعالى وازلفت الجنة للمتقين اي قربت والجنة لا تنتقل من مكانها ولا تحول قلنا
معناه وازلفت المتقون الى الجنة كما تقول الحاج اذا دنوا الى مكة قربت مكة منا وقيل معناه انها كانت
محجوبة عنهم فلما رفعت الحجب بينها وبينهم كان ذلك تقريبا لها انتهى فان قلت قوله والجنة لا تنتقل من مكانها
ولا تحول ان كان بناء على اعظمها وسعتها واستقرارها كما ان العقارات في الدنيا ليست من المنقولات
فهذا قياس باطل في مقابلة صريح الازلاف في موضع قال القرطبي في التذكرة مسلم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤتى بجهنم يومئذ لها سبعون الف زمام مع كل زمام سبعون الف
ملك يجرونها الى قوله يعني يؤتى بها جاء بها من المحل الذي خلقها الله تعالى فيه فتدار بارض المحشر حتى للجنة
طريق الا الصراط انتهى نعم لا يمكن بقدرة الله تعالى نقل الجنة ايضا من مكانها الى مكان قلت نعم كلاهما بالنظر الى القدرة

الى قدرة الله تعالى سيان في امكان النقل لكن ما ظفرنا من كتب الاحاديث بنقل يدل على نقل الجنة
ثم اقول توجيهه انتهى قاصر حيث يكون معنى الاسناد الازلاف الى الجنة مع قطع النظر عن رفع الحجب بين الجحيم
والغاوين فيرد ان هذا المعنى حال الجحيم فلذلك قيل وبرزت فما وجه اختلاف الفعلين قوله تعالى
فكبكبوا فيها هم والغاوون قال الاستاذ فكبكبوا فيها اي القوا في الجحيم على وجوههم مرة بعد اخرى
الى ان يستقروا في قعرها هم اي آلهتهم والغاوون الذين كانوا يعبدونهم وفي تاخير ذكرهم عن ذكر آلهتهم
رمز الى انهم يؤخرون عنها في الكبكبة انتهى اقول يعني ان واو الجمع ولفظ هم مخصوصان بالعقلاء
فالظاهر ان يرجعا الى العبدة ويقال مثلا هم وما يعبدون ان تنزل الاصنام منزلة العقلاء تهكما او بناء
على اعطاء الفهم والنطق فقيل هم وقدم للرمز المذكور فلزم ذكر العبدة بالاسم الظاهر بان يقال مثلا هم
والعابدون واريد التنصيص في التسجيل عليهم بوصف الغواية فقيل هم والغاوون فالغاوون على الغاوين
الاول وجنود ابليس اي شياطينه كانوا يغوونهم ويسولون عليهم ما هم عليه من عبادة الاصنام
وقيل اي متبعوا ابليس من عصاة الثقلين والاول هو الوجه اقول وجه رجحان الاول ان السياق
والسباق بيان سوء حال المشركين في الجحيم وقد قال ابرهيم عليه الصلوة والسلام لقومه المشركين فلا وجه
لذكر حال قوم آخرين في هذا الخلال بل لا وجود لهم في ذلك القصر ثم قال اجمعون تاكيد للضمير وما عطف عليه
وقوله تعالى قالوا استيناف اقول كون اجمعون تاكيدا للمعطوفات الثلاثة مع ما فيه من جزالة المعنى
يؤكده الوقف الكامل في اجمعون فيكون قالوا شروعا في حال من هو المقصود فكانه لما قيل كبكب الغاوون
مع معبوديهم ومضليهم قيل فماذا قال الغاوون حين كبكبوا معهم فقيل قال الغاوون تالله
ان كنا ولما انهم في الجحيم بصدد الاختصام مع من معهم من المذكورين اي الاصنام والشياطين
مخاطبين لمعبوديهم خاصة بقولهم اذ نسويكم على ان الله تعالى يجعل الاصنام ذا فهم ومخاصمات مع الشياطين
بانهم اضلتمونا في هذا الفعل الشنيع واقول قال الجوهري اختصم القوم وتخاصموا بمعنى فيعني هذا
يكون الاختصام للمشاركة بين الاثنين في تخاصم العبدة بعضهم مع بعض في قول الاستاذ وبصدد الاختصام
مع من معهم يشعر حمله على معنى تخاصمون الاصنام والشياطين بحذف المفعول قال الامام البغوي في معالم
التنزيل قال الزجاج طرحوا بعضهم على بعض وقال القتيبي القوا على رؤسهم هم والغاوون يعني الشياطين
قاله قتادة ومقاتل وقال الكلبي كفرة الجن وجنود ابليس اجمعون اتباعه ومن اطاعه من الجن والانس
ويقال ذريته انتهى اقول الظاهر ان قوله اي يعني الشياطين الخ تفسير للغاوون لا الضمير كبكبوا
فكانه يقول لفظ هم كضمير قبله راجع الى الغاوين الاول فلزم تفسير الغاوون الآخر بعد الضمير بما هو
غير الاول فح يكون حاصل الآية الكريمة فكبكب فيها العبدة والشياطين وعصاة الثقلين او يكون
حاصلها كبكب فيها العبدة وكفرة الجن وذرية الشياطين ويرد عليه انه لم يتعرض لكبكبة
الاصنام وهي ايضا مطروحة مع العبدة كما يشهد به الخطاب في اذ نسويكم ثم قال اي الغاوون للشياطين
والمعبودين انهم فيها يختصمون مع المعبودين ويجادل بعضهم بعضا تالله ان كنا انتهى اقول نعم المقول له

بقوله للشياطين والمعبودين وخصص خصومهم بالمعبودين ولو عكس كما سبق لكان اليق ثم ان قوله يتجادل
بعضهم بعضا تصريح بان الاختصام من الجانبين فلابد من ان يقول يعني ان العبدة يختصمون مع الاصنام ولم يذكره
قال الامام البيضاوي جنود ابليس متبعوه من عصاة الثقلين او شياطينه اجمعون تاكيد للجنود
ان جعل مبتدأ خبره ما بعده والا للضمير وما عطف عليه انتهى يعني ان لم يجعل مبتدأ بل معطوفا فهو تاكيد
للمعطوفات الثلاثة وقالوا استيناف ثم قال وكذا الضمير المنفصل وما يعود اليه في قوله قالوا وهم
فيها يختصمون يعني ان العبدة يختصمون مع الاصنام تخاصم العبدة ويؤيده الخطاب في نسويكم اقول بتوفيقه
يعني كما ان في اعراب هذه الاية احتمالين كذا في الضمير المنفصل في وهم بحسب ما يعود اليه احتمالان
واما الضمير المتصل في يختصمون فمرجعه متعين بعدما تعين الاول ولا يبعد ان يقال كما في الضمير المنفصل
وفي المتصل في يختصمون العايد اليه احتمالان بحسب ما يرجعان اليه واما ضمير قالوا فعلى كل حال راجع
الى الغاوين العبدة بشهادة ان المقول مقولهم الاحتمال الاولان ان يرجعا الى الاصنام مثل هم
الاول يعني قال العبدة واعترفوا وتحجوا والحال ان الاصنام يخاصمونهم قائلين نحن جمادات متبرؤن
عن جميع المعاصي وانتم اتخذتمونا الهة فالقيتمونا في هذه الورطة وهذا مبني على ان الله ينطق الاصنام
تخاصم العبدة فعلى هذا يكون قالوا ابتداء كلام الثاني ان يرجعا الى الجنود المبتدأ المفسر بعصاة
الثقلين ويكونا ضمير المبتدأ في الخبر وحذف المفعول الراجع الى الاصنام في يختصمون في تقدير يخاصمونهم
وهذا ايضا مبني على ان الله تعالى ينطق الاصنام فتخاصم مع من يخاصمها وههنا احتمال ثالث حيث يجوز
ان يكون الضماير اعني ضمير هم وضمير يختصمون وضمير المتكلم اي كنا ونسويكم راجعة الى العبدة مثل ضمير
قالوا ويكون الاختصام بين العبدة بعضهم مع بعض ويكون خطاب نسويكم للاصنام للمبالغة
في التحسر والندامة كخطاب المضطر للحجر والشجر بلا حاجة الى التزام الانطاق والى اعتبار حذف المفعول
والمعنى على الاحتمال الثالث ان العبدة مع تخاصم بعضهم مع بعض بان قال الابن لابيه والاخ لاخيه
مثلا انت مبدأ اضلالي ولولا انت لكنت مؤمنا اعترفوا بجرمهم وتحجوا منه هذا ما لاح بالبال العليل
في تنوير انوار التنزيل قال المحشي سعدي چلبي ضمير قالوا راجع الى العبدة سواء جعل خبرا او استينافا ثم قال
يعني ان ضمير وهم راجع الى الجنود ان جعل مبتدأ والى المعطوفات الثلاثة ان جعل عطفا واقتفى
في ذلك اثر المولى ابن كمال پاشا اقول على ما ذكره المحشي ثانيا يحتاج الى اعتبار حذف المفعول في يختصمون
وعدم اعتباره مناسب لما نقلناه عن الجوهري وقد اخترنا حكاية ما ذكرناه اولا كما ذكرناه اولا
ان لم يكن مراد البيضاوي فهو في نفسه احتمال معقول وان غفل عنه الفحول ثم اقول الاحتمال الذي
ذكره المحشي اولا مراد الامام البيضاوي بلا شبهة ولما فيه شبهة من وجهين اما اولا فلان جنود
ابليس ان مبتدأ مفسر بعصاة الثقلين مؤكدا باجمعون يكون عاما شاملا لمن عبد الاصنام
ولمن لم يعبد كاليهود والنصارى ولا محالة يكون قالوا خبره وقد قيل ان ضميره راجع الى الغاوين
خاصة فلا يوجد في الاية حسن الانتظام حيث يكون تقديرها وعصاة الثقلين اجمعون قال

قال الغاوون والحال ان العصاة يخاصمون الاصنام واما ثانيا فلان المقول مقول العبدة والاختصام
مع الاصنام انما يصدر ممن عذب لاجل عبادتها فلا وجه للتعميم المؤكد وان كان قالوا خبرا وضميره راجع
الى المبتدأ كضمير وهم فيه ركاكة عدم الانتظام ويرد ان المقول مقول بعض منهم وان كان جنود ابليس
مبتدأ مفسرا بشياطينه لا يكون قالوا خبره على كلا التقديرين وان كان قالوا ابتداء كلام وكان ضميره
وضمير وهم راجعين الى مجموع المعطوفات الثلاثة يرد ايضا ان المقول ليس مقولا لمجموع الانواع الثلاث
بل مقول فرقة منهم ولا يبعد ان يقال كل شخص من الانواع الثلاث يخاصم مع كل من يصادفه لنظره وبلائه
من غير اعتبار صلاحية الاخر للاختصام بل لمجرد حيرته وغاية ضجرته ولا يبعد ان يراد بجنود ابليس على تقدير
كونه مبتدأ الغاوون بعينهم وتكون الاضافة للعهد فهذا العنوان بعد عنوان الغاوين لتذليلهم
قوله تعالى فما لنا من شافعين ولا صديق حميم الاية قال صاحب الكشاف والبيضاوي
فما لنا من شافعين كما نرى للمؤمنين الى اقول حاصل المعنى الاول ليس لنا ملك ولا نبي يشفع لنا
كما يشفعون لهم وليس لنا صديق من صلحاء المؤمنين كما نرى لهم ذلك وحاصل الثاني انا كنا نعد بعض الاشخاص
شفعاء في الدنيا كاصنامهم او ساداتهم وكبرائهم ونعد بعضا اخر في الدنيا اصدقاء فما لنا الان
شخص منهم وهم حاضرون الان لكنهم لكونهم معذبين مشغولين باحوالهم الهائلة ليسوا قادرين
لنفعنا فهم في حكم المعدوم بذاته وحاصل الثالث انا وقعنا في مهلكة وابتلينا ببلية لا نخلص
منها بشيء فلا حاجة الى رؤيتهم شفاعة تختص بالمؤمنين ولا الى اعتقادهم المذكور بل مقصودهم بيان
مجرد امتناع الخلاص بسبب سببي الخلاص واقول على المعنى الثاني قالوا اولا وما اضلنا الا المجرمون
فكانهم قالوا ساداتنا وكبراءنا الذين اضلونا مجرمون ومعذبون مثلنا فلم يقدروا على نفعنا بعض
رتبوا على كونهم مجرمين عدم سعيهم في نفعهم بالعاقبة قال الاستاذ وعلى ان عدمها كناية عن عداوتها
كان عدم المحبة في مثل قوله تعالى والله لا يحب الفساد كناية عن البغض الى اقول نعم قوله الاخلاء يومئذ
بعضهم لبعض عدو الا المتقين يدل على ان اخلاءهم وساداتهم وكبراءهم في الدنيا يصيرون في الاخرة
اعداءهم وان عدم شيء ونفيه يجوز ان يكون كناية عن وجود ضده المشهور واثباته لكن هذه الكناية
غير ظاهرة ولا حاجة اليها ههنا قال المولى ابن كمال پاشا لما اي بصيغة الجمع المصلحة الفاصلة تدورك
حق المقام بزيادة من التبعيضية انتهى يعني ايراد الشافعين بصيغة الجمع لمجرد مصلحة الفاصلة
وايراد الصديق مفردا لان المقام مقام المفرد ومصلحة الفاصلة حصلت قبله فهذا ناظر الى التخيير
من ان استغراق المفرد اشمل من استغراق المثنى والمجموع لان استغراق الجمع انما يتناول كل جماعة
جماعة ولا ينافي خروج الواحد والاثنين وكلام القوم ناظر الى انه لا فرق بين الاستغراقين فوكيد
ما لنا من شافعين يفيد ما افاده ما لنا من شافع ولو قيل ما لنا من اصدقاء يفيد ما افاده ما لنا
من صديق ومن زايدة لا تبعيضية فنكتة ايثار صيغة الجمع ما افاده صاحب الكشاف قال المحشي سعدي
افندي لا يبعد ان يكون جمع الاول وافراد الثاني اشارة الا انه لا فرق بين الاستغراقين اقول ايضا

صيغة للافادة مسألة بعيد ليس من دأب القرآن المجيد بل الآية شاهدة على عدم الفرق فالوافي وجه
ايثار صيغتي الجمع والمفرد اولا طلاق الصديق على الجمع كالعدو لانه في الاصل مصدر والمولى ابن كمال باشا
ترك هذا الوجه لانه لما ذهب الى الفرق لم يجز عنده ان يقال ولا اصدقاء فلذلك لم يذكر هذا الوجه
قال البيضاوي ولان الصديق الواحد يسعى اكثر مما يسعى الشفعاء اقول لم يذكره المولى الاستاذ واحسن
لانه غير مناسب لكل من المعاني الثلاثة اما على الاول فيلزم ترجيح صديق على الانبياء والملائكة واما
على الثاني فلانه لما كان كل من في الدنيا عدوا كانوا في مرتبة واحدة فالشفيع والصديق سيان
في مرتبة العداوة لان اعتبار التفاوت بين سعي الشفيع وسعي الصديق مبني على طمعهم في نفع
السعي وهم ما يؤمنون ولا يطمعون الخلاص واما الثالث فلانهم ضربوا عن وقوعهم في مهلكة لا يخلصهم
منها شيء فلا يناسبه اعتبار التفاوت بين السعيين ويمكن العناية بان معناه بيان شأن
جنس الصديق في العادة ان يسعى فرد منه اكثر الخ قوله تعالى فلو ان لنا كرة فنكون من المؤمنين
اختار الاستاذ كون لو للتمني وكون فنكون جوابه على مثال ليت لي مالا فانفقه ثم قال وقيل
هي على اصلها من معنى الشرط وجوابه محذوف كانه قيل فلو ان لنا كرة لفعلنا من الخيرات كيت وكيت
وياباه قوله تعالى فنكون من المؤمنين لتحتم كونه جوابا للتمني مفيد الترتب ايمانهم على وقوع الكرة
البتة بلا تخلف كما هو مقتضى حالهم وعطفه على كرة على تقدير ان نكر فان نكون انما يفيد تحقق مضمون
الجواب على تقدير تحقق كرتهم وايمانهم معا من غير دلالة على استلزام الكرة للايمان اصلا مع انه المقصود
حتما الخ اقول قوله من غير دلالة اصلا وقوله مع انه المقصود حتما كلاهما محل كلام حيث يمكن ان يقال
حاصل الآية ان تيسر لنا الرجعة والايمان المتعقب ايانا لفعلنا من عبادات اهل الايمان ما
يقصر عن بيانه العبارات اهل الايمان ما يقصر عن بيانه العبارات فالتزام ثمرات الايمان
كلها التزام لنفس الايمان اولا ومقصودهم بيان استلزام الرجعة لفعل الخيرات كلها واما نفس الايمان
فالتصديق بعد هذه المشاهدة والعيان فلا يحتاج الى البيان واجاب عنه بعض الناس بان قوله
فنكون من المؤمنين في تقدير فنكون من المقبولين ايمانهم فقبول الله تعالى ايمانهم لا يترتب على رجعتهم
البتة بل يجوز ان يتخلف فقالوا ان تيسر لنا الرجعة وان قبل ايماننا لفعلنا اقول هذا تكلف
لا يلتفت اليه مع جزالة المعنى الظاهر المتبادر ويمكن ان يناقش ويقال ان تيسر الرجعة
لهم انما يكون برحمة الله تعالى وعفوه فهي تستلزم قبول ايمانهم ثم اقول تقدير الجزاء بعبارة لفعلنا
من الخيرات كيت وكيت اجزل من تقديره بعبارة لخلصنا من العذاب وبعبارة لكان لنا
شفعاء واصدقاء اذ الاول يدل على انهم شاهدوا عظمة الله تعالى وسلطانه وحقية دين الاسلام
وشأنه فعرفوا غاية ضلالهم وفرط خطئهم في حالهم وقالهم فهم متألمون من ذلك تألما روحانيا
واما الاخيران فكلاهما ناش من الآلام الجسمانية ثم ان الاول احسن من الثالث قوله تعالى ان في ذلك
لآية وما كان اكثرهم مؤمنين قال البيضاوي فيما ذكر من قصة ابرهيم عليه السلام لآية لحجة

لحجة وعظة لمن اراد ان يستبصر بها ويعتبر فانها جاءت على انظم ترتيب واحسن تقرير يتفطن المتأمل
فيها لغزارة علمه صلى الله عليه وسلم الخ قال بعض الاخوان قوله فانها جاءت على انظم ترتيب الى آخره وصف
القرآن العربي بهذا القرآن المنزل على رسولنا صلى الله عليه وسلم كيف يكون آية لقوم ابرهيم عليه السلام
اقول ان هذه القصة تكلم بها ابرهيم عليه السلام لقومه بلسان عصرهم على انظم ترتيب واحسن تقرير
وقوله لما فيها من اشارة دليل لمجيئها على انظم ترتيب ولكثرة علم ابرهيم عليه السلام قال الاستاذ اي اكثرهم
ولا الذين تتلوا عليهم النبأ مؤمنين بك بل هم مصرون على ما كانوا عليه من الكفر والضلال واما
ان ضمير اكثرهم لقوم ابرهيم عليه السلام كما توهموا فمما لا سبيل اليه اصلا لظهور انهم ما ازدادوا بما سمعوا منه
عليه الصلوة والسلام الا طغيانا وكفرا حتى اجترؤا على تلك العظيمة التي فعلوا به عليه السلام فكيف يعبر عنهم
بعدم ايمان اكثرهم وانما آمن له عليه الصلوة والسلام لوط ونجاهما الله تعالى الى الشام وقد مر بقية الكلام
في آخر قصة موسى عليه السلام اقول هذا مثل ما في القصة السالفة مبني على توهم ان ضمير اكثرهم
راجع الى قومه الذين سألهم ابرهيم عليه الصلوة والسلام بقوله ما تعبدون فقالوا نعبد اصناما وفعلوا
ما فعلوا انفسهم وعلى ان صيغة التفضيل تدل على ايمان البعض متعدد منهم وقد عرفت ان الضمير
راجع الى من وجد في ذلك العصر وكان مكلفا بالايمان بابرهيم عليه الصلوة والسلام وان معنى اكثرهم
جمع موصوفون بزيادة الكثرة سواء كان البعض المؤمن واحدا او اكثر وقد مر بقية كلامنا في آخر القصة
السالفة هذا آخر المبحث الثالث اللهم اجعل خير عملي خاتمته وخير عمري آخره وان اوسطه [illegible]

سنة ثمان وتسعين وتسعمائة
للمولى الكامل عبد الباقي افندي
ابن المولى طورسون غفر لهما

قوله تعالى لا يؤمنون به حتى يروا العذاب الاليم فيأتيهم بغتة الآية فيه اشكال لانهم اذا رأوه
فكيف يأتيهم بغتة بعد ذلك لان الفاء تدل على التعقيب اقول جوابه ان رؤية العذاب
تكون تارة بعد تقدم اماراته وظهور مقدماته ومشاهدة علاماته واخرى بغتة لا يتقدمها شيء
من ذلك فكانت رؤيتهم العذاب محتاجة الى التفسير فعطف عليها بالفاء التفسيرية قوله تعالى
فيأتيهم بغتة وصح فيهما معنى التعقيب لان مرتبة المفسر في الذكر ان يقع بعد المفسر كما فعل
في التفصيل بالقياس الى الاجمال كما يستفاد من تحقيقات الشريف في شرح المفتاح ويمكن ان يكون
الآية من باب القلب كما هو احد الوجوه في قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا
للمبالغة في مفاجأة رؤيتهم العذاب حتى كانهم رأوه قبل المفاجأة والمعنى حتى يأتيهم العذاب
الاليم بغتة فيروه تم الكلام
للمولى الكامل سري الدين
المصري عفي عنه

سورة النمل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه اما بعد فنقول قد اشتهر فيما بينهم ان حرف الواو لا يفيد سوى الاشتراك ولذلك صار العطف به على ما ليس له حكم اعراب بعيد التعاطي وليس كذلك فانه يفيد سوى الاشتراك امرا يقتضيه المقام فيظهر وجه العطف به في الكلام وقد افصح عن هذا العلامة الزمخشري في الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى ولقد آتينا داود وسليمان علما وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده الآية فان قلت اليس هذا موضع الفاء دون الواو كقولك اعطيته فشكر ومنعته فصبر قلت بلى ولكن في عطفه بالواو اشعار بان ما قالاه بعض ما احدث فيهما ايتاء العلم وشيء من مواجبه فاضمر ذلك ثم عطف عليه التحميد كانه قال ولقد آتيناهما علما فعملا به وعلماه وعرفا حق النعمة فيه والفضيلة وقالا الحمد لله الذي فضلنا انتهى كلامه وعلى هذا القياس قوله تعالى فلما رأته حسبته لجة وكشفت عن ساقيها فان قلت اليس هذا موضع الفاء دون الواو كقولك حسبه عدوا فاحترز عنه قلت بلى ولكن في عطفه بالواو اشعار بان ما ذكر بعض ما ذكر بعض ما احدث فيها حسبانه لجة وشيء من مواجبه فاضمر ذلك ثم عطف عليه كشف الساقين كانه قيل فلما رأته حسبته لجة فشمرت ذيلها وكشفت عن ساقيها ولقد اخطأ الامام البيضاوي ههنا حيث قال ان حق المقام الفاء دون الواو على ما كشف عنه قوله فلما ابصرته ظنته ماء راكدا فكشفت عن ساقيها وقس على هذا عطف قوله تعالى يوم ينظر المرء ما قدمت يداه ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا فانه بعض المرتب على ما قبله فاضمر ذلك ثم عطف عليه قول الكافر كانه قيل فيستبشر المؤمن ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وفي هذا الاضمار اشعار بان المضمر جاوز حد البيان كما في الاضمار السابق ايماء بان المضمر جاوز حد البيان الى الاخفاء ونظائر هذا في كلام الله كثير منها قوله تعالى يوم ترجف الارض والجبال وكانت الجبال كثيبا لم يقل فكانت الجبال لانه بعض المرتب والبعض الآخر مقدر وفي تراكيب البلغاء اكثر من ان يحصى الا انه قلما يتنبه له ومنها قول العلامة السكاكي في المصباح وقد فرع مثل بشار فانه عطف على مقدر اي ارجع الى نفسك وقل ومن هذا النوع من الواو ان يلحق بالفاء في قوله فقد جاءوا خراسانا في التلقيب بالفصيحة وهذا النوع من الفصاحة غير مخصوص بها بل يوجد في بل وثم ايضا اما وجودها في بل فكما في قول آدم عليه السلام بل قبليه في رد قول قائل ما كنت عليه وكيلا والقصة مذكورة في تفسير سورة البقرة من الكشاف وانما قلنا ان كلمة بل ههنا فصيحة تفصح عن مقدر اذ بدونه لا يرتبط الكلام حق الارتباط ولا ينتظم حق الانتظام وهذا المقدر تعيم حاله الا كان قول قائل في معنى ما ادري حاله اوليت شعري عن صلته ان كان قوله في معنى اما ترى عن تنكيه واما وجودها في ثم فكما في قول صاحب المفتاح وكان لا يتم الجواب بجدا ان يقول عصى ثم ذكر المسند اليه وزاد فقال الآخر فان عطف قوله ذكر المسند اليه ثم يفصح عن مقدر به يرتبط الكلام تقديره ولم يقتصر عليه ثم ذكر المسند اليه وزاد ولا ينافي هذا كونها للتراخي في الرتبة

انتهت هذه الرسالة الشريفة العلامة ابن كمال پاشا جعل الجنة مثواه صوب الرحمة الغفار ما لمع البرق

سورة القصص

بسم الله الرحمن الرحيم

وقال فرعون يا ايها الملأ ما علمت لكم من اله غيري الآية قال القاضي وقيل المراد بنفي المعلوم كقوله اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض فان معناه بما ليس فيهن وهذه من خواص العلوم الفعلية الخ يريد به الرد على الكشاف وتوضيحه يتوقف على تحقيق العلم الفعلي قالوا العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك فالعلم الفعلي لكونه مبادي وجود المعلوم لازم لتحقق المعلوم بمعنى انه لا يمكن ان يوجد المعلوم ويصدر عن الفاعل الا بعد ان يعلمه ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم ولما كان علمه تعالى بالموجودات فعليا لكونه تعالى فاعل الكل لزم من نفي علمه بشيء نفي وجود ذلك الشيء وعلم ان نفي العلم بوجود الاله يكون انفعاليا لا فعليا والعلم الانفعالي لا يستلزم وجود المعلوم بل الامر بالعكس فقياس نفي علمه بوجود الاله على نفي علمه تعالى بوجود شيء في كونه مستلزما لنفي وجود الشيء قياس مع الفارق هذا ما قصده فان قيل العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومع يلزم ان لا يكون علمه تعالى فعليا اصلا قلنا كون العلم تابعا لنفس المعلوم وماهيته لا ينافي كونه وسيلة الى اختيار الفعل وارادته وهو المعنى بكونه علة فماهية المعلوم متبوع للعلم ووجوده تابع كما صرح قدس سره في حواشي شرح القديم تبصر ولقد مننا عليك مرة اخرى اذ فصلتنا هذا المعنى اكمل تفصيل فخذها بقوة وكونوا من الشاكرين

للمولى العالم والفاضل الكامل

ابن صدر الدين عفي عنهما

سورة العنكبوت

بسم الله الرحمن الرحيم

سئلت عما استشكل من قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر حيث نرى كثيرا من المصلين لا ينهاهم صلوتهم عن الفحشاء والمنكر والجواب ان الصلوة تقام لذكر الله تعالى كما قال عز من قائل اقم الصلوة لذكري ومن كان ذاكرا الله عز وجل منعه ذلك عن الاتيان بما يكره تعالى منه ما قل منه او كثر وكل من تراه يصلي ويأتي بالفحشاء والمنكر فهو بحيث لو لم يكن يصلي لكان اشد اتيانا فقد اثرت الصلوة في تقليل فحشائه ومنكره

من المفادات القطبية

اعلم ان اهل السنة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بانه تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلافها علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا التأخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالة موازنة في التطابق بيانه ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لكونهما متطابقين فكان كل واحد منهما وزنا بالآخر فقد ازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان صورته هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا فانه سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل اهل السنة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومع يلزم ان لا يكون علمه فعليا اصلا قوله التابعية بالمعنى الذي ذكرناه انما يجري في العلوم التصديقية التي لا بد فيها من واقع تطابقه فان المطابقة والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصورا شيخ محمد الطوسي

قال الله تعالى ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيى به الأرض من بعد موتها ليقولن الله
وإنما ذلك أدلة التوحيد من حيث أن من هذا شأنه لا يتوهم أن يشاركه شيء في شيء فضلا عن أن يشاركه
الجماد في الألوهية أقول لم يفت عن القاضي كون ذلك أدلة التوحيد ومسوقا لإفادته كيف
وقد صرح فيما سبق بأن الآيات التي بعدها دلائل التوحيد وبين هناك كيفية دلالتها
على التوحيد وصرح بذلك أيضا قبيل هذا الكلام حيث قال فإن من تأمل أن الحبة للحب الخ علم أن ذلك
ليس إلا بفعل فاعل مختار مقدس عن منازعة الأضداد والأنداد فغرض القاضي أن ذلك مع كونه
مسوقا لإفادة التوحيد يتضمن جوابا عما يقال الخ ولذلك قال وفيه إيذان بالجواب ولم يقل
هذا جواب عما يقال وسوق الكلام لغرض على وجه يتضمن جوابا عن شيء أو فائدة أخرى فن من البلاغة
كيف ودلالة النص وإشارته بالنسبة إلى عبارة النص من هذا القبيل على ما تقرر في الأصول
فالحق أحق بالقبول ثم إن هذا القائل أورد هذا الإيراد أيضا على ما ذكره القاضي بعيد هذا في تفسير
قوله إن في ذلك لآية لقوم يذكرون ولا يرد هناك أيضا لأن ما ذكره هناك تقدير لمفعول
لما يستدل عليه بالآية فالمراد أن في ذلك لآية يستدل بها على التوحيد لقوم يذكرون ما سبق
من أن اختلافها في الطبايع والهيئات والمناظر ليس إلا بصنع صانع حكيم فإن من تذكر علم
بالضرورة أن من هذا شأنه لا يشاركه أحد كما ذكره هذا القائل إلا أن القاضي أوجز على ما هو
دأبه اكتفاء بما سبق منه من أن هذه الآيات مسوقة لإفادة التوحيد

لمولانا ابن الصدر عفي عنهما

سورة الروم

بسم الله الرحمن الرحيم

فطرة الله خلقته نصب على الإغراء أو المصدر لما دل عليه ما بعدها التي فطر الناس عليها خلقهم
عليها وهي قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه أو ملة الإسلام فإنهم لو خلوا وما خلقوا عليه أدى بهم إليها
وقيل العهد المأخوذ من آدم وذريته لا تبديل لخلق الله لا يقدر أحد أن يغيره أو ما ينبغي أن يغير
قاضي رحمة الله عليه

قوله وهي قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه أو ملة الإسلام الظاهر أن مراده من المقبول
إما القابلية أو ما هو المستفاد من قوله تعالى قالوا بلى على أن يكون قوله وتمكنهم من إدراكه عطفا
تفسيريا كما يظهر وجهه بمراجعة كلام المص عند تفسير قوله تعالى وأشهدهم على أنفسهم ألست
بربكم قالوا بلى شهدنا والأول أوفق بلفظ القبول على ما يستفاد من ظاهره وإياه ذكر التمكن بعد القبول
في الكلام ومقابلة ملة الإسلام ثم تفسيره الفطرة بقبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه وبملة الإسلام
بعد تفسيره إياها بالخلقة التي هي معناها اللغوي بناء على أن المقصود الابتدائي من الخلقة قبولهم
للحق وتمكنهم من إدراكه والمقصود الأصلي منها ملة الإسلام فإنهم لو خلوا وما خلقوا عليه أدى بهم

وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم أي نصب لهم دلائل ربوبيته وركب في عقولهم ما يدعوهم إلى الإقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم ألست بربكم قالوا بلى فنزل تمكينهم من العلم بها وتمكنهم منزلة الإشهاد والاعتراف على طريق التمثيل ويدل عليه قالوا بلى شهدنا قاضي

أدى بهم إليها مرتبط بقوله أو ملة الإسلام ذكره بناء على أن كون فطر الناس عليها بمعنى خلقهم على ملة الإسلام
غير ظاهر ظهور كونه بمعنى خلقهم على قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه فأظهره بأن خلقهم على ملة الإسلام
باعتبار تأديته ما خلقوا عليه من قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه إلى ملة الإسلام لو خلوا وما خلقوا عليه
قوله لا يقدر أحد أن يغيره أو ما ينبغي أن يغير الظاهر أن الأول ناظر إلى كون الفطرة عبارة
عن قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه والثاني ناظر إلى كونها عبارة عن ملة الإسلام فإن أحدا لا يقدر على أن يغير
قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه وهذا بخلاف ملة الإسلام فإن القدرة على تغييرها ثابتة بأن لا يخلوا
وما خلقوا عليه حتى يؤدي إليها وبالجملة أن تأديته ما خلقوا عليه من قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه إلى ملة الإسلام
بإهماله فبإهماله يحصل القدرة على تغييرها لكن ما ينبغي أن يغير ثم لا يخفى أن قوله تعالى لا تبديل لخلق الله ظاهر
في معنى لا يقدر أحد أن يغيره ولهذا قدمه المص ووجه ارتباط قوله تعالى لا تبديل لخلق الله على هذا المعنى بما قبله
أنه إذا لم يقدر أحد على تبديل جاعلية قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه فلا عذر لهم بمعنى قوله لا تبديل لخلق الله
لبيان ارتفاع المانع المعارض ولا يخفى أيضا أن تفسير المص التبديل بالتغيير أنسب لأن التبديل ظاهر في تبديل
الفطرة بفطرة أخرى فقط وأما التغيير فيجب كونه أعم من التبديل ظاهر فيما ذكر وفي تغيير الفطرة بوجه
من وجوه التغيير أيضا فلما كان التغيير يشمل كان تفسير التبديل به أنسب سواء كانت الفطرة عبارة عن قبولهم
للحق وتمكنهم من إدراكه أو كانت عبارة عن ملة الإسلام ثم لا يخفى أن بحسب الاستعمال الشايع للفظ ما ينبغي
وبمقتضى النظر الجليل كان الظاهر أن لا يقول المص ما ينبغي أن يغير بل يقول لا يجوز أن يغير إلا أن يريد استعمال
ما ينبغي باعتبار النظر الدقيق فإن الانبغاء انفعال فكأنه أراد معنى ما يتطلب وما يطاوع أن يتغير
لو طلب أحد تغييرها فإنه معنى صحيح دقيق يساعده أصل اللغة فيكون ورود الكلام على نهج قوله تعالى
وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا هذا وفي الكشاف الفطرة الخلقة ألا ترى إلى قوله تعالى لا تبديل لخلق الله
والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام غير نابين عنه ولا منكرين له لكونه مجاوبا للعقل
مساوقا للنظر الصحيح حتى لو تركوا لما اختاروا عليه دينا آخر ومن غوى منهم فبإغواء شياطين
الإنس والجن لا تبديل لخلق الله أي ما ينبغي أن يبدل تلك الفطرة أو يغير انتهى والمفهوم من كلامه كون الفطرة
عبارة عن كونهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام لكونه مجاوبا للعقل مساوقا للنظر الصحيح وكونهم بحيث
لو تركوا على مقتضى العقل والنظر الصحيح والقابلية وما أغووا لرجحوا دين الإسلام وما اختاروا عليه
دينا آخر فمعنى قوله وما ينبغي أن يبدل تلك الفطرة أو تغير أنهم لما كانوا كذلك ما ينبغي أن يبدل تلك
الفطرة باختيار دين آخر أو يغير بعدم إعمال العقل والنظر الصحيح وإهمالها وتعطيل القابلية وأنت
خبير بأنه لما كان المفهوم من كلامه كون الفطرة عبارة عن كونهم كذلك فهذه خاصة لازمة لهم غير مفارقة
منهم لا يقدر أحد على تغييرها فلا يظهر وجه تفسير لا تبديل لخلق الله بما ينبغي أن يبدل تلك الفطرة أو يغير
إلا أن يقال هذا التفسير على ضرب من التأويل فإن من لم يعمل بمقتضى الفطرة وهو المتدين بدين غير الإسلام
وتدين بدين آخر فكأنه بدل الفطرة ومن لم يعمل الفطرة وأهملها بعدم إعمال العقل والنظر الصحيح وإهمالها

وتعليل القابلية فكانه غير الفطرة هذا ومن احاط بما قررنا جرا ظهر عنده ان تخريج المص مغاير لتخريج صاحب
الكشاف ورابح عليه ثم ان في كلام صاحب الكشاف رعاية لمذهبه مذهب الاعتزال كما لا يخفى تم

لواحد من الفضلا
عفي عنه

قال وما آتيتم من ربا ليربو في اموال الناس فلا يربو عند الله المراد ان الاجر لا يثبت
البتة ولا يزيد ونحو قوله تعالى لا يسألون الناس الحافا والالحاف شدة السؤال والمراد لا يسألون
لا الحافا ولا غير الحاف واذا كان المراد في الآيتين ما ذكر فلم نفي ما هو اخص منه الذي لا يلزم من نفيه
نفيه اقول جوابه ان السؤال غير وارد على تفسير غيره للآية كالامام البيضاوي ومحمد بن ابي بكر الرازي
في اسئلته واما على تفسيره هو فنقول ان النفي في كل من الآيتين راجع الى القيد والمقيد جميعا ولعل السر
في اختيار ذلك على توجيه النفي الى اصل الفعل اعني مطلق الاجر والسؤال اما في الآية الاولى فالمحافظة
على جنس المجانسة لعوانه لو قيل فلا اجر فيه بدل فلا يربو واما في الثانية فللتعريض بقوم شانهم ذلك

لمولانا سري الدين المصري
عفي عنهما

قال البيضاوي في قوله تعالى يومئذ يصدعون يتصدعون اي يتفرقون فريق في الجنة وفريق
في السعير كما قال جل وعلا من كفر فعليه كفره اي وباله وهو النار المؤبدة ومن عمل صالحا فلانفسهم
يمهدون يسوون منزلا في الجنة وتقديم الظرف في الموضعين للدلالة على الاختصاص ليجزي
الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله علة ليمهدون او ليصدعون والاقتصار على جزاء
المؤمنين للاشعار بانه المقصود بالذات والاكتفاء على فحوى قوله انه لا يحب الكافرين
فان فيه اثبات البغض لهم والمحبة للمؤمنين وتأكيد اختصاص الصلاح المفهوم من ترك ضميرهم الى التصريح بهم
تعليل له انتهى اقول قوله عز قائلا من كفر فعليه كفره الآية لما كان افتراق الفريقين وامتياز الطائفتين
في النشأة الآخرة على وفق تنوع اوصافهم في النشأة الاولى وتابعا لها اوقعت هذه الجملة بيانا له
مشيرا فيها الى اختلاف حالهم في الدنيا بان منهم كفارا وبال كفرهم لا يتجاوزهم ومؤمنين يمهدون
لانفسهم مقاعد صدق في الجنة قوله علة ليمهدون لعله بناء على ان يمهدون مجاز مرسل عن سعي والمعنى
يسعون فيما يورثهم ويتسبب لهم في ذلك المهاد وسعيهم ذلك ليتحقق لهم الجزاء الموعود به على الاعمال
الصالحة ويحتمل ان يكون علة لما في ضمنه من الاقدار والتوفيق لذلك او من جعله سبحانه تلك الاعمال
سببا لتلك المثوبة فانه بمحض فضله سبحانه وبالجملة فيكون علة ليمهدون ظاهر المعنى قوله
او ليصدعون الظاهر انه علة للتفريق المفهوم من التفرق اي يتفرقون في المنازل والاحوال بتفريق الله
فريقين ليجزي كلا منهما بحسب عمله قوله والاقتصار على جزاء المؤمنين اي تقدير كونه علة
ليصدعون قوله والاكتفاء بالجر عطف على الاشعار وكان تعديته بعلى وحقه التعدي بالباء بالتضمين

لتضمين معنى الاقتصار قوله فان فيه اثبات البغض لهم اي منطوقا والمحبة للمؤمنين مفهوما على رأي المص
اذ لا يحب الكافرين بمعنى لا يحب عبادة الموصوفين بالكفر ومفهوم الصفة محبة مقابلتهم وهم المؤمنون
فهو مفهوم صفة او اقتضاء فان تعليل قوله ليجزي بقوله انه لا يحب يدل على اختصاص الجزاء المفضل بمن عمل صالحا لكونه
معللا بالمحبة فينتظم التعليل ويصير المعنى ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله لمحبتهم دون الكافرين
فيفيد محبة المؤمنين والفاء في فان فيه اثبات الى آخره تعليل للاقتصار على فحوى عدم محبة الكافرين وهي
معاملتهم معاملة القادر المطلق لمن يعاديه بانه يدل على بغضهم وبغضهم على جزائهم وهو ان ينتقم منهم اشد
الانتقام هذا وقد تصدى لهذا بعض المحققين فقال فان فيه اثبات البغض لكونه كناية عنه
والبغض يقتضي الانتقام منهم والمحبة للمؤمنين فان تعليق نفي المحبة بالكفر يدل على انتفائه ونفي النفي
وجوب انتهى وفيه بحث فانه انما يدل على انتفاء نفي المحبة عند انتفاء الكفر لو انحصرت اسباب انتفاء
المحبة في وصف الكفر وليس في النظم الشريف دلالة على ذلك واسباب انتفاء المحبة كثيرة اذ لا يحب
المسرفين ولو انتفت سائر الاسباب على تخصص كيفية الارادة سببا في ذلك الانتفاء على انه جعل
عدم المحبة كناية عن البغض دفعا لاحتمال الواسطة فلو فرض انحصار اسباب البغض في الكفر لم يدل الكلام
الا على انتفاء البغض عند انتفاء الكفر لا على وجود المحبة لعدم وجود نفي النفي فلابد من الالتجاء الى ما اشار
اليه من المفهوم او الاقتضاء قوله وتأكيد بالرفع عطف على الاقتصار وقوله تعليل عطف على الخبر وهو قوله
للاشعار اذ هو مع قوله تعليل مبتدأ وخبر والجملة عطف على جملة والاقتصار الخ او مستأنفة واختصاص
الصلاح بهم مفهوم في المقام فانهما فريقان متقابلان عنوان احدهما بالكفر الذي هو قبح الفساد فيفهم
اختصاص الفريق الآخر بالصلاح وانفهام الحصر في المقام به وبزيادة الكثر حتى يحسن قوله المفهوم بالرفع
نعت لتأكيد وقوله من ترك ضميرهم اي ضمير من عمل صالحا الى التصريح بهم اي باسمهم الظاهر بقوله الذين
آمنوا وعملوا الصالحات دون ان يقول ليجزيهم وتعدية الترك بالى لميل الى جانب المعنى لكونه الترك
بمعنى العدول ولما كان ذكرهم بعنوان الصلاح فيما سبق مفيدا لاختصاص الصلاح بهم قاعدة ذلك العنوان
بطريق التصريح في مقام الاضمار يفيد التعليل فالتأكيد على هذا الوجه المخصوص تعليل له اي للجزاء الحاصل من الفضل
الالهي اي مشتمل على التعليل ومفيد له وسماه تعليلا مبالغة وتوهم كون ضميره للحب لكمال القرب
في غاية البعد والله اعلم

للمولى سري الدين المصري
عفي عنه

سورة الاحزاب

بسم الله الرحمن الرحيم

قال العلامة البيضاوي في تفسير قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله
واليوم الآخر لمن كان صلة لحسنة او صفة لها وقال الفاضل المحشي سعدي افندي قوله او صفة لها
لا لاسوة لانها قد وصفت انتهى اقول ان المصدر الموصوف لا يعمل فيما بعد وصفه وكذا تعدد الوصف

بدون العطف لا يصح عند البعض منهم الامام الواحدي حيث قال في سورة آل عمران عند تفسير قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودّوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم
وما تخفي صدورهم اكبر قد بينا لكم الآيات ان كنتم تعقلون لا محل لقوله ودّوا ما عنتم لانه استيناف
بالجملة وقيل انه صفة لبطانة ولا يصح هذا لان البطانة قد وصفت بقوله لا يألونكم خبالا فلو كان صفة
ايضا لوجب ادخال حرف العطف بينهما انتهى ونقله الامام فخر الرازي وارتضاه حيث عدّه مسألة
رابعة وكذا نقله صاحب المعالم في مقام الرد على وجه كونه صفة لبطانة اذا تقرر هذا فنقول يمكن قول المحشي
لا الاسوة لانها قد وصفت مسوق لبيان عدم كونه لمن كان صلة او صفة لاسوة ويحتمل ان يكون مسوقا
لعدم لبيان عدم كونه صفة لها ويؤيد الاحتمال الاول ادخال المحشي في عنوان القول كلمة او فلا تغفل فان قيل
قد بيّن المص في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كون الجمل الثلث الاول صفات لبطانة فما وجه
نفي كونه لمن كان ههنا صفة لاسوة بناء على انها قد وصفت قلنا رجح المص هناك مجيء الجمل الاربع
مستأنفات على التعليل وانما جوّز كون الجمل الثلث صفات لبطانة على طريق الجواز ولو مرجوحا
والمص مع انه لم يحكم بعدم صحة التوصيف بعد التوصيف بدون العطف كالبعض لكن لما وجد الحكم به من بعض
الاجلاء اورث ذلك وهنا في الصحة وهذا القدر كاف في القول بانه ليس صفة لاسوة لكونها موصوفة
ثم انه يحتمل ان يكون قول المص بالجواز هناك مبنيا على مذهب من يجوز التوصيف بعد التوصيف بدون العطف
واقتصاره ههنا على بيان احتمال ان يكون صفة لحسنة مبنيا على مذهب من لم يجوز ذلك مع انه قد وجد
هناك القائل بالتوصيف بعد التوصيف كالزمخشري ولم يوجد ههنا القائل على انه يحتمل ان يكون قول المحشي
بناء على ادخال كلمة او في العنوان مسوقا لبيان ان الردية المذكورة لا تجري بالنسبة الى الاسوة
بان يكون مآل الكلام بيان عدم جريان احتمال الصفة بالنسبة اليها بناء على انها قد وصفت وح
لا اشكال اصلا ثم يحتمل انه لا يكون قول المحشي حلا لمرام المص حيث لم يأت بحرف التفسير بل حلا للمقام
بناء على مذهب البعض مرتضيا به على ان يكون المص كما عن طرفي النفي والاثبات فتأمل

لمولانا العلامة فريد عصره ۰ ووحيد دهره ۰
الشهير بعنقاري زاده ۰ سلمه الله

ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان امر الله قدرا مقدورا
الفرض حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها او فرضوا لهم
فريضة اي تقدروا وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره كذا ذكره
المحقق التفتازاني في التلويح فعلى هذا التقدير يكون وجه تفسيره بهذا المعنى دون معنى الايجاب عدم
وجود القرينة الصارفة الى المجاز لا التعدية باللام كما سبق الى بعض الاوهام لانها قد تجيء بمعنى على كما في قوله
وان اسأتم فلها وقوله تعالى فسلام لك من اصحاب اليمين وعليه قول صاحب الهداية في باب التحكيم
بالصلح والمال لازم للموكل كما صرح به بعض الشراح هناك وقال الزمخشري قسم له واوجب ولا شك ان الايجاب

الواقع في كلامه يجب ان يحمل على الايجاب اللغوي الذي يقرب معناه من معنى التقدير
والتقسيم لا على الايجاب المصطلح وانه فرض امكان تفسير الفرض به وذلك بوجهين احدهما ان المعنى
المذكور معنى مخالف لمعنى التقسيم والتقدير فالصواب ان يعطف عليه باو دون الواو والآخر انه اخر
قوله من قولهم فرض له في الديوان كذا الى آخره عن قوله فدل ذلك على ان الايجاب معطوف على التقسيم بطريق
التفسير وانهما متحدان مآلا ومأخذا وفيه ما فيه قال العلامة البيضاوي وسن ذلك سنة اراد به الاشعار
بان المختار عنده انه مؤكد بفعل محذوف مقدر من لفظه لا منصوب بالاغراء او نحو ذلك لكنه لم يأت
انه على هذا التقدير هل هو مصدر او اسم موضوع موضعه قال ابن عطية نصب على المصدر او على اضمار فعل
تقديره الزم او نحوه او على الاغراء كانه قال فعليه سنة الله اعترض عليه الفاضل ابو حيان حيث قال قوله
او على الاغراء ليس بجيد لان عامل الاسم في الاغراء لا يجوز حذفه وايضا تقديره فعليه سنة الله بضمير الغائب
لا يجوز ذلك في الاغراء اقول ما ادعاه من عدم جواز حذف عامل الاسم في الاغراء خلاف ما رأيناه
في كتب النحو فان المفهوم منها وجوب ذلك في موضعين وجوازه في موضع وهو ما نحن فيه واما ما ذكره
من عدم جواز اغراء الغائب فمسلم لكنه يمكن توجيهه ايضا ههنا كما لا يخفى ثم ان النصب بتقدير الزم ونحوه
ليس بقسيم للنصب على الاغراء كما يشعر به كلامه بل قسم منه قال العلامة الزمخشري والفاضل البيضاوي قضاء
مقضيا وحكما مبتوتا فسر القدر بالقضاء وقد ذكر الامام في هذا المقام فرقا بينهما حيث قال القضاء ما كان
مقصودا في الاصل والقدر ما كان تابعا له الى قوله اذا عرفت هذا فان الخير كله بقضاء الله وما في هذا
العالم من الضرر بقدر الله ويرد الفرق المذكور ظاهر قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن علوا كبيرا اذ الظاهر ان القضاء ههنا ايضا هو القضاء المبحوث
عنه ههنا غاية الامر انه ضمن معنى الايحاء فعدي بالى وقد استعمل في الضرر لكنه يندفع بان القضاء في تلك
الآية بمعنى الايحاء على رأيه كما صرح به ههنا والعجب ان بعض المفسرين فسر القدر المقدور بالقضاء المقضي
ثم ذكر الفرق المذكور وقد يفرق بين القضاء والقدر بان القضاء عند الاشاعرة هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال والقدر ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها
واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الموجودات حتى يكون على احسن النظام
واكمل الانتظام وهي المسماة عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات والقدر عبارة عن خروجها
الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء قال العلامة البيضاوي رحمه الله صفة للذين
خلوا واجازه الشيخ ابو حيان لكنه نص على عدم جواز الفصل بين الصفة والموصوف بما هو اجنبي عنهما في تفتيح
سورة ابرهيم عليه السلام ولا يخفى ان قوله تعالى وكان امر الله قدرا مقدورا جملة اعتراضية لا تعلق لها من جهة النحو
لقوله تعالى الذين يبلغون فليتأمل قال الله تعالى الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون احدا
الا الله وكفى بالله حسيبا قال العلامة الزمخشري وفي وصف الانبياء بانهم لا يخشون احدا الا الله تعريض
بعد التصريح وما قيل الاولى ان لا تعريض كما ظن لانه لم يكن ما اضمره مما امر بتبليغه ولذلك قالت عائشة

رضي الله عنها لو كتم شيئا لكتم هذه الآية كيف وقد قال انا اخشى الناس وانقاهم وهو اصدق القائلين الذين
ما ينطق عن الهوى فليس الا ان مبناه توهم التعريض على راي المفسرين في توصيف الانبيا بتبليغ الرسالات
وليس الامر كذلك وانما منشؤه على رايهم توصيفهم بتجريد الخشية كما افاده كلام الزمخشري وذلك انه نقول
لا نسلم ان في كلامه ذلك التوهم بل علم ان مراده بالتعريض وصف الانبيا وتجريد الخشية لكنه حمل الخشية
على الخشية في امر تبليغ الرسالات لوقوعها في سياقه بان يكون المعنى الانبيا الماضين الذين كانوا يبلغون
ما امروا بتبليغه الى الانام من الاحكام ولا يخشون في ذلك الا الله ولا يصدهم عنه لومة لائم ففي هذا الاسماحة
في تعليل منع التعريض ببيان عدم كون ما كتمه من الناس مما امر بتبليغه الا ان يقال ان معنى التعريض يوجد
في مجرد توصيفهم بتجريد الخشية ولو كان في امر التبليغ ولا يخفى ما فيه ثم ان بعض الافاضل قال في هذا المقام
فان قيل لو كره وتخشى اثبات للخشية وعموم نفيها عن مبلغي رسالات الله ينافيه قلنا لعل المراد
بالمنفي ما اذا افكروا ونظروا في الحقيقة لا ما يعرض بحسب البشرية بادي الراي كما قال موسى عليه السلام
اننا نخاف ان يفرط علينا الخ اقول لا ورود لما ذكره راسا اذ لا عموم في الآية حتى يتوهم المدافعة والمنافاة
بناء على ان قوله تعالى الذين يبلغون اما وصف للانبياء الماضين او مدح لهم على ما صرح به وقوله
ويخشونه ولا يخشون احدا الا الله معطوف على ذلك فكان في حكمه وانما يتوهم العموم لو كان نظم الآية
هكذا الذين يبلغون رسالات الله يخشونه ولا يخشون احدا الا الله بدون العطف بان يكون مبتدأ
وخبرا وليس فليس كيف ولو سلم العموم في الوصف بتجريد الخشية ههنا لا يتحقق التعريض وقد نقض نفسه
على تحققه نعم لو جعل ما ذكره من الوجه وجها للتوفيق بين اثبات الخوف لموسى عليه السلام بقوله نخاف
ان يفرط علينا مع نفي الخشية عنه ههنا لدخوله في الانبياء الماضين قبل النبي عليه السلام لكان له وجه
ويمكن ان يقال في الوجه ان الخشية اشد من الخوف على ما افصح عنه السيوطي في الاتقان حيث قال
لا يكاد اللغوي يفرق بينهما ولا شك ان الخشية اعلى منه وهي اشد الخوف فانها ماخوذة من شجرة
خشية اي يابسة وهو فوات بالكلية والخوف من ناقة خوفا اي بها داء وهو نقص وليس بفوات
انتهى فلا يلزم من نفي الخشية نفي الخوف قال الله تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله
وخاتم النبيين الآية قال العلامة الزمخشري اي لم يكن ابا رجل منكم على الحقيقة وتبعه البيضاوي
يعني ان الابوة المنفية هي الابوة الحقيقية الشرعية التي تترتب عليها احكام الابوة من الارث
ووجوب النفقة وحرمة المصاهرة سواء كانت بالولادة او تبني من هو يولد لمثله وهو مجهول النسب
او بالرضاع واما ما قيل اراد الولادة فلا ينافيه التبني لزيد فلا يخفى انه ناش عن عدم الدراية
بما هو المقصود من هذه الآية وذلك ان المقصود منها ما ذكر في التفاسير ابطال اهتمام ان يكون
النبي عليه السلام ابا لزيد من جهة التبني وان يثبت بينه وبين زينب حرمة من هذه الجهة لما زعمته
العرب ظنا منهم ان المتبنى سواء كان مجهول النسب او معروفه كالولد في جميع الاحكام وهذا الابطال
لا يحصل ببيان عدم ثبوت الابوة من جهة الولادة فانه لم يكن احد يزعمه ويتوهمه كيف وزيد كان من رجالهم

من رجالهم مشهورا لكان معروف النسب عندهم وانما يحصل المراد ببيان انه ليس ابا احد منهم بوجه من الوجوه
سيما بطريق التبني واما ما ذكره من عدم المنافاة بين نفي الابوة وكون زيد متبنا فصحيح على تقدير
تعميم الابوة المنفية بالابوة بالتبني ايضا فان تبنيه اياه لا يستتبع ثبوت الابوة الشرعية من جهة
التبني لتوقفها على شرائط منها كون المتبنى مجهول النسب وذلك منتف في زيد وعن هذا قال البقاعي
رحمه الله لا مجازا بالتبني ولا حقيقة بالولادة انتهى نهاية الامر انه سمى الابوة بالتبني مجازا لكونها لغويا
وجعلها من قبيل الابوة الحقيقية لكونها حقيقة شرعا وللكلام متسع ومجال ولكنا اعرضنا عن الاكثار
مخافة الاملال • قال العلامة الزمخشري والفاضل البيضاوي لانهم لم يبلغوا مبلغ الرجال واعترض في هذا المقام
بعض الاجلة الكرام عامله الله باللطف والاكرام • حيث قال في الفتاوى الصبي رجل حتى حنث في يمينه
لا اكلم رجلا بكلامه ويشهد له قوله تعالى للرجال نصيب مما اكتسبوا وان كان رجل يورث كلالة وقوله
عليه السلام فلاولى رجل ذكر وفي القاموس الرجل بضم الجيم وسكونه وانما هو اذا احتلم وشب او هو
رجل ساعة يولد ويشهد لهذا ما في القرآن والحديث وقول الفقهاء ففي هذا الجواب بحث انتهى اقول
ويمكن ان يمنع وجود الشهادة في كل من المسالة والآية والحديث اما في المسالة فلان مبنى الايمان على العرف
كما هو المعروف والاصل في العبادات القرآنية هو اللغة لا العرف فلا يصح ان يستدل بمسائل الايمان
على معاني عبارات القرآن الا يرى ان الله تعالى سمى الارض في كتابه الكريم فراشا وبساطا وسمى الشمس سراجا
وقال الفقهاء واذا حلف لا يجلس على الفراش وعلى البساط او لا يستضيء بالسراج لا يحنث بالجلوس على الارض
ولا بالاستضاءة بالشمس لعدم العرف في الامور المذكورة وقد اعترف به الفاضل المعترض نفسه في مواضع
كثيرة من حاشيته على الهداية منها ما ذكره في اول باب اليمين في الضرب حيث قال بل الجواب انه يقال
ليس مبنى الايمان على الفاظ القرآن بل العرف كما سبق غير مرة انتهى فعلى هذا يحمل قولهم الصبي رجل
على انه رجل في العرف لا اللغة بدليل قولهم حتى حنث في يمينه وقد اشار البزازي في كتاب الايمان
في فتاواه اشارة تضاهي التصريح حيث قال الصبي رجل حتى حنث في يمينه لا اكلم رجلا بكلامه لانه
في الاصطلاح يستعمل في الذكر الذي بازائه انثى من احد الثقلين انتهى فانه يفيد ان ليس مبنى الحنث به
في المسالة المذكورة على اللغة ثم ان مقتضى القياس عدم الحنث بكلام الصبي في هذه المسالة ما لم يصرح به
بقوله وان كان الصبي رجلا بناء على ان الصبا داع الى المبرة والرحمة والتلطف قولا وفعلا قال عليه السلام
من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك التكلم ترك التلطف والترحم فيستثنى من الايمان
المعقودة على الكلام الا يرى ان المراة تعم الصبية عرفا حتى لو حلف لا يتزوج امراة يحنث بتزوج
الصبية لكنه لا يحنث بالتكلم مع الصبية في صورة الحلف على انه لا يكلم امراة صرح به الامام السرخسي
في المحيط واما الآية الاولى فلان الظاهر ان لفظة الرجال مستعمل فيها في البالغين بناء على ان عبارة
الكسب حقيقة فيهم ويؤيده انه فسر في اكثر التفاسير ما كسبوا بالجهاد وما اكتسبن بحفظ الفروج وطاعة
الازواج ويعضده ما ذكره البيضاوي في تفسير تلك الآية حيث قال اي لكل من الرجال والنساء فضل

ونصيب بسبب ما اكتسب ومن اجله فاطلبوا الفضل بالعمل دون الحسد والتمني كما قال عليه السلام ليس الايمان
بالتمني فلا دلالة منه في ذكر الرجال في ذلك المقام على عموم الاطفال فكان الاظهر ان يذكر بدل هذه الآية ما هو
اقرب منها الى الدلالة على المراد وهو قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الآية
فانه لا يحتمل فيها غير نصيب الميراث لكنه يمكن منع دلالتها ايضا بناء على جواز ان يستفاد عموم الحكم من دليل آخر
عام مع خصوص العبارة الا يرى ان اقل الجمع في الارث والوصية اثنان استحقاقا وحجبا لكنه عندنا ليس لكون
صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع فيجاز ان يثبت
العموم للاطفال العاجزين عن الاكتساب بدلالة النص وشمول الخطاب كما يفهم من كلام بعض المتبحرين
من المتأخرين حيث قال في تفسير تلك الآية وفي عبارة الرجال ايماء الى ان قدرتهم على الكسب غير مانع لاستحقاقهم
فاذا كان الرجل مع قدرته على الكسب مستحقا للنصيب فالصبي مع عجزه عنه يكون مستحقا بالطريق الاولى
ولا يخفى ان هذا الجواب يمنع دلالة الآية العلمية التي ذكرها المولى المعترض ايضا على تقدير ان يراد من النصيب
فيها نصيب الميراث العام للصغار والكبار كما جوز البيضاوي وذكره بصيغة التمريض وحمل الكسب
على المجاز ان قيل ان الاولوية المذكورة غير ظاهرة الا بالنسبة الى من يرى مناط التوريث العجز والاحتياج
كالنسوان حيث كانوا لا يورثون المذكور اصلا صغيرا او كبيرا لقدرتهم على الكسب حالا او مآلا وانما يورث
ان مدار حفظ المملكة ودفع العدو عن الحوزة والقدرة على المطاعنة والرمح والسنان وغير ذلك
مما لا يقدر عليها الصبيان كالعرب حيث كانوا لا يورثون البنات والصغار من الذكور لعدم قدرتهم
على ذلك فلا مساواة بالنظر اليهم بيان توريث النسوان لهما واتهم اياهن في عدم القدرة على ما ذكر
على انه لا يبعد ان يقال يحتمل انه لم يفهم من هذه الآية توريث الصغار لا عبارة ولا دلالة ولا ضير فيه
لانه جاز ان يكتفي ههنا بابطال احد شقي ما زعمه العرب وهو عدم توريث النساء ولا يقصد ابطال الشق
الاخير على عدم توريث الصبيان لصحة نفعهم عما هم عليه من الرأي الباطل والمذهب العاطل بطريق التدريج
ويحال ابطال ذلك الشق على ما يجيء بعد تلك الآية وهو قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
فعلى هذا يكون ايثار الاكتفاء بابطال هذا الشق ههنا على الاكتفاء بابطال الشق الاخر ما ذكره الاجلة
العدول وسبب النزول واما الآية الثانية فالظاهر انه يجري فيها ايضا ما ذكرنا من احتمال ثبوت الحكم
في الاطفال بالدلالة او بالدليل الآخر وفيها شيء يأبى عن عموم الرجال للاطفال وهو ان الكلالة من لم يترك
والدا ولا ولدا والوارث غير الوالد والولد فلو عم الرجل للصبيان يلزم ان يتغير الآية ان يقال
اذا كان الصبي الوارث او الصبي المورث من ليس له اب ولا ابن وانت خبير بما فيه فالصواب
ان الرجل فيه مخصوص بالعاقلين واما الحديث الكريم فلان العموم فيه مستفاد من تعقيب الرجل بعبارة
الذكر اما بان يكون الرجل مجازا في المعنى العام بقرينة التعقيب ولا نزاع في جواز العموم مجازا واما
بان يستفاد العموم من عبارة الذكر نفسها على ما يرشدك اليه ما ذكره ذلك الفاضل المتبحر فيما نقل عنه
في شرحه على الفرائض حيث قال قوله ذكر بدل من رجل وفائدة الابدال تعميم الحكم لمن لم يبلغ الى مبلغ الرجال

الى مبلغ الرجال لعدم اختصاص الذكر ببني آدم ذكرا وما هو المختص بهم فقال رجل ثم اراد بالابدال الذكر ما فيه
من وهم الاختصاص وما ذكره صاحب القاموس بطريق الشك لا يعارض كلام الزمخشري ذلك الامام الذي
له قدم راسخ في العلوم العربية وكعب شامخ في الفنون الادبية سيما وقد تأيد بظاهر قوله تعالى والمستضعفين
من الرجال والنساء والولدان على احد التفسيرين وبما روي عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان الله
لما حكم انه لا نبي بعده لم يعطه ولدا ذكرا يصير رجلا وبغير ذلك من كلمات الثقات على ان كتب اللغة
مشحونة بتفسير الالفاظ العربية بمعانيها المجازية فيجوز ان يكون ما ذكره في القاموس ثانيا معنى الرجل مجازا
وليس الكلام فيه قال العلامة الزمخشري وقد اضاف الرجال اليهم وهؤلاء رجاله لا رجالهم اعترض عليه
فيما سيجيء حيث قيل الملازمة غير بينة الا اذا ثبت حديث حتى النبي عليه السلام وقد لا يكون لوكه وهؤلاء رجاله
لا رجالهم معنى انتهى حاصله انه اذا ثبت بالحديث لزوم كون ابنائه عليه السلام على تقدير بلوغهم الى حد الرجولية
انبياء ويجب ان لا يكون له ابن بالغ الى حد الرجولية لانه خاتم الانبياء بلا ريب فلا يصح التوافق حتى ان انه
بانهم رجاله مع القول بالملازمة المذكورة اقول لا يخفى على المتأمل البصير ان قوله وهؤلاء رجاله مبني على الفرض
والتقدير يعني انه لا ينتقض عموم الرجال وان فرض بلوغهم فرض المحال ولا ضير فيه فانه من قبيل ارخاء العنان
وتوسيع الميدان وجاز ان يكون مبنيا على فرض عموم الرجل للصبيان كما لا يخفى على ارباب الاذعان
لا على بلوغهم الى مبلغ الرجال فلا يكون لما ذكره وجه اصلا واعترض بعض الفضلاء على كلامه بوجه آخر حيث قال
الخطاب للامة ولا شك ان ابناء الرسول كانوا من امته فكانوا رجالهم اقول يمكن الجواب عنه بان المقصود
الى من ليس بولده من بين امته فرجالهم من امته غير اولاده كما لا يخفى قال العلامة البيضاوي في تقرير الجواب
المذكور ولو بلغوا كانوا رجالهم اعترض عليه بعض المتبحرين حيث قال لا وجه له لما يستقيم ان التأكيد بقوله
وخاتم النبيين لا ينتظم معه اقول ما ادعاه من عدم الانتظام محل بحث وكلام فانه ان اراد ان في هذا
الجواب تجويز ابوته لبعض الرجال فلا ينتظم معه التأكيد المفيد لعموم النفي قلنا لا تجويز فيه لذلك وانما حاصله
انه ساكت عن ابوته لغير رجال المخاطبين نفيا واثباتا ولو فرض بلوغ اولاده لكانوا رجالهم لا رجال
المخاطبين فلا ينتقض بعموم هذه الآية وان اراد انه اذا لم يفد هذه الآية عموم النفي يكون ما فرض تأكيدا وهو قوله
وخاتم النبيين تأسيسا لا تأكيدا قلنا الامر فيه سهل فانه تأكيد بالنسبة الى رجال المخاطبين على ان ارادة هذا
المعنى من تلك العبارة خلاف المتبادر واجاب بعض الاجلة عن هذا الاعتراض بوجه آخر حاصله ان كون قوله
وخاتم النبيين تأكيدا لنفي الابوة ليس الا على الجواب الاول واما على الجواب الآخر فلا يكون تأكيدا بل يكون لبيان امتداد
زمان الابوة المانعة عن البنوة الى يوم القيامة فيوجد الانتظام قال صاحب الكشاف فان قلت اما كان
ابا الحسن والحسين قلت بلى ولكنهما لم يكونا رجلين حينئذ وهما ايضا من رجاله لا من رجالهم وشيء آخر وهو انه
انما قصد ولده خاصة لا ولد ولده لقوله خاتم النبيين الا يرى ان الحسن والحسين قد عاشا الى ان نيف
احدهما على الاربعين والآخر على الخمسين قال صاحب الكشف استدل عليه بقوله وخاتم النبيين وعلى ما سلف
انه مؤكد وان ذلك انما يكون في الابن الصلبي لانهما بلغا مبلغا يستنبأ فيه النبي وقوله الا ترى من وجه آخر

وهو تنهما بلغا مبلغ الرجال والآية تدل على انه لا يصح ان يكون ابا احد من الرجال لانه قال نزول هذه الآية
لم يكن ابا احد منهم حتى يقدر بعصامها اقول هذا تكلف بارد وتعسف شارد فالظاهر ان قوله الا ترى
من تتمة الاستدلال بالوجه الاول ليتوقف قربه لتمام على ذلك التنوير لا يخفى على المتأمل الخبير ثم انه يرد
على ظاهر قول الزمخشري انما قصد ولده خاصة ان يقال المقصود بنفي الابوة لاحد من رجالهم ليس الا النفي ما يلزمها
من ثبوت حرمة المصاهرة كما هو المفهوم من قوله اي لم يكن ابا رجل منكم على الحقيقة حتى يثبت بينه وبين الاب
وولده من حرمة الصهر والنكاح انتهى وذلك لا يحصل بمجرد نفي الولد الصلبي لان حرمة المصاهرة كما تثبت
بين الوالدين والاولاد تثبت بين الاجداد والاحفاد فلا بد في توفية حق المقام وتمشية ما تنبغيه
حسن الانتظام ان النفي يعم الاحفاد ولا يجعل مقصورا على الاولاد اللهم الا ان يقال ان المقصود
الاصلي نفي ثبوت الحرمة المذكورة بينه عليه السلام وبين زيد لتوهم الناس ثبوتها بينهما فيكفي في ذلك
ابطال احتمال ثبوت الحرمة المذكورة بينهما من الجهة التي توهم الناس ثبوتها من تلك الجهة والناس انما كانوا
يتوهمون الحرمة ظنا منهم ان زيدا ولده لكونه متبنيا على ما ذكرنا ولم يكن احد منهم يتوهم كونه ابن ابنه
فلم يتحقق الاحتياج الى نفيه فعلى هذا يكون ايثار نفي ابوته لاحد من رجال المخاطبين مع حصول المقصود بنفي
ابوته لزيد ليحصل ابطال وهمهم على طريقة برهانية فكأنه قيل لم يكن ابا رجل منكم اصلا كائنا من كان وزيد منكم
فلم يكن اباه ايضا قيل لو اقتصر على قوله ما كان محمد ابا زيد لقيل وما ذا يلزم منه فقد كان للانبياء ابناء انتهى
اقول ليت شعري من ذا الذي يقول ذلك بعد قوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها فانه يعلم به ان نفي ابوته
لدفع احتمال ان يكون متزوجا امرأة ابنه على انه لا فرق بين التعبيرين في لزوم ما زعمه على تقدير صحته قال
صاحب الكشاف وكل رسول ابو امته فيما يرجع الى وجوب التوقير والتعظيم له عليهم ووجوب الشفقة
والنصيحة لهم عليه لا في سائر الاحكام الثابتة بين الآباء والابناء وتبعه البيضاوي في ذلك ولا يخفى ان مرادهما
الاشارة الى وجه الاستدراك وحاصل ما ذكره انه لما نفى الله تعالى انه عليه السلام لم يكن ابا احد من المخاطبين
توهم عدم وجوب تعظيمهم عليهم وشفقته عليهم فدفع هذا التوهم باثبات الرسالة التي يلزمها وجوب التعظيم
والشفقة هذا على ان يكون الاستدراك الذي يفيده لكن بمعنى رفع التوهم الناشئ من اول الكلام نحو ما زيد شجاعا
لكنه كريم لان الشجاعة والكرم لا يكادان يفترقان فنفي احدهما يوهم انتفاء الآخر وقد يفسر الاستدراك
المذكور بان اثبت لما بعدها حكما مخالفا لما قبلها من غير دفع التوهم كقولك ما هذا ساكن لكنه متحرك وما هذا
ابيض لكنه اسود وعليه قوله تعالى يا قوم ليس بي سفاهة ولكني رسول فان نفي السفاهة لا يوهم انتفاء الرسالة
اولا انتفاء ما يلزمها من الهدى والتقوى حتى يحمل استدراكا بالمعنى الاول وما ذكره صاحب الكشاف من معنى الاستدراك
على تقدير قراءة لكن بالتشديد يمكن ان يرجع الى هذا المعنى وبعض الفضلاء لما غفل عن هذا وظن ان الاستدراك
لا يكون الا لدفع التوهم قال معترضا على صاحب الكشاف لقائل ان يقول الاستدراك رفع التوهم وههنا لا توهم
فلا رفع انتهى ثم انه انما قدر الخبر من غير فتوه ثم فسره بقوله اي لم يعش له ولد ذكر اشعارا بان الخبر انما حذف
لسبق علم المخاطبين به ومن غفل عنه قال وله ان يقول لم يقدر الخبر حتى اول الامر هكذا فهو ولكن رسول الله لم يعش

لم يعش له ولد ذكر انتهى قال العلامة البيضاوي ولو كان له ابن بالغ لاق ان يكون نبيا اشارة الى ان قوله
وخاتم النبيين تاكيد لعدم كونه عليه السلام ابا احد من الرجال وقد سبقه في ذلك صاحب الكشاف حيث قال يعني
انه لو كان له ولد بالغ مبلغ الرجال كان نبيا ولم يكن هو خاتم الانبياء انتهى وانما قيدا بالبلوغ نظرا الى اللياقة
بالنبوة ولو في اولاد النبي عليه السلام لا توجد اوان الصبا بل لا بد في ذلك من البلوغ الى الحكم واشعارا بانه لا قدح
في تلك الملازمة بمن مات قبل البلوغ من اولاده الكرام عليه السلام قد فاز بهذا المنصب الجليل زمان الصبا
وان الطفولية على ما يدل عليه ظاهر قوله تعالى في حق يحيى عليه السلام وآتيناه الحكم صبيا وفي حق عيسى عليه السلام
قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبيا قال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا الآية
وقال الامام في تفسير الآية الاولى والثالث ان ما اوتي يحيى عليه السلام النبوة فان الله تعالى احكم عقله في صباه
واوحى اليه لان الله بعث يحيى عليه السلام وعيسى عليه السلام وهما صبيان لا كما بعث موسى ومحمد عليهما السلام
وقد بلغا اشدهما وقد ذكر البيضاوي وصاحب الكشاف هذا الاحتمال من غير نكير وفيه ما فيه ثم ان بعض الافاضل
اعترض على هذه الملازمة حيث قال بعد ما نقلها عن الكشاف هذه الملازمة غير بينة لان الكبراء من اولاد الانبياء
لم يكونوا انبياء بل الغالب ذلك الا اذا ثبت حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اقول لا يخفى على ذي طبيعة
سليمة ان نبوة الاولاد نعمة جليلة على الآباء والاجداد فاذا فاز احد من الانبياء الكرام بهذه السعادة
السنية والنعمة البهية يلزم بحسب جريان عادة الله تعالى في عدم تفضيل احد من الانبياء عليهم السلام
في شيء من الفضائل والكرامات ان يفاز النبي عليه السلام ايضا وهذا لا يتوقف على الاطراد ويشعر بما ذكرناه
ما ذكره البقاعي حيث قال لو قضي ان يكون بعده نبي لكان من نسله اكراما له لانه اعلى النبيين رتبة واعظمهم
شرفا وليس لاحد من الانبياء كرامة الا وله مثلها واعظم منها وقد تصدى للجواب بعض العلماء بوجه حيث قال
اما الملازمة فقد استفادها من الآية فانه لولا ذلك لما كان للاستدراك معنى لان معنى هذا الكلام فانه
ان اراد انه لولا الملازمة لا يكون الاستدراك بقوله ولكن رسول الله معنى فظاهر الفساد فان الاستدراك
رفع التوهم الناشئ من صدر الكلام لا دخل للملازمة المذكورة في توهم انتفاء الرسالة وما يلزمها من وجوب التعظيم
والشفقة من نفي ابوته لاحد من الرجال وان اراد انه لولا تلك الملازمة لا يكون للاستدراك بقوله وخاتم
النبيين معنى ففساده اظهر من الاول لان الملازمة المذكورة على تقدير ثبوتها يستدعي التنافي بين ابوته
عليه السلام لاحد من الرجال وبين كونه خاتم النبيين فنفي الابوة يكون بيانا لانتفاء المانع ولكن تمة فكيف
يحتمل ان يكون منشأ لتوهم انتفاء الخاتمية حتى يستدرك نعم ان الاستدراك قد يفسر بمحض اثبات
الحكم المغاير على ما اشرنا اليه لكن المجيب المذكور غافل عنه كما يتأدى عليه قوله لقائل ان يقول الاستدراك رفع
التوهم وههنا لا توهم فلا رفع انتهى فكيف يبني عليه كلامه على ان صحة الاستدراك بالمعنى المذكور ايضا
ليست بموقوفة على الملازمة وقد حذا بعض الاجلة الكرام في منع الملازمة حذو صاحب الكشاف خلا انه
لم يتعرض للحديث عدم الاطراد فقال ثم لقائل ان يقول الملازمة التي ذكرها الشيخ ممنوعة فالله يعلم حيث
يجعل رسالته انتهى يعني ان اللياقة والاستئهال للنبوة لا يكونان بالنسب والحسب بل الله اعلم بمن يستحق به

ويبوح كما هو مذهب اهل التحقيق اقول يمكن الجواب عنه ايضا بان يقال نعم ان الاستحقاق الحقيقية بالنبوة من الاسرار التي لا يطلع عليها الا علام الستر والخفيات لكن الكلام في الاستحقاق بحسب جريان العادة والقول بالاستحقاق العادي واللياقة العادية جايز على ما هو المفهوم مما ذكره المعترض نفسه في سورة زخرف فالاصل ان عادة الله كانت جارية على عدم احد من الانبياء على النبي عليه السلام يستدعي ان لا يكون ابنه على تقدير بلوغه نبيا واعترض بعض العلماء على كلام المص ههنا بوجه آخر حيث قال فيه انه يمكن ان يكون ابا رجل لم يصل الى حد النبوة فيكون خاتم النبيين وابا لاحد من الرجال اقول مبناه على ان يكون للنبوة زمان معهود كاربعين سنة مثلا وذا ليس بمذهب الجمهور فالاولى في الاعتراض على كلام المص ههنا ان يقال ان ما ذكره لا يدل على عدم كونه عليه السلام ابا لبالغ قبل البعثة اما على تقدير عدم جريان الملازمة المذكورة بنفي ولد منه قبلها فظاهر واما على تقدير جريانها فلامكان الجمع بين نبوة من ولد قبلها وبين كونه خاتم النبيين بان يكون ابنه نبيا قبله ليجتمع فيه نبوة الابن ومعنى الخاتمية وفيه ما فيه قال الفاضل [illegible] مع ان المراد انه آخر من نبي بمعنى ان معنى الخاتمية يتحقق بتأخر تاريخ النبوة ولا يخل به بقاء من كان نبيا قبل الى ما بعده اقول قد ذكر بعض الاجلة الاعلام كالنيسابوري وابن العادل والامام في بيان وجه كونه عليه السلام خاتم الانبياء الكرام ان النبي اذا علم ان بعده نبيا آخر ترك بعض البيان والارشاد اليه بخلاف ما لو علم ان ختم النبوة عليه فانه يكون ابهى لهم واجدى فان يكون كالوالد لولد ليس من احدى انتهى وانت خبير بان هذا الوجه كما يمنع استنباء نبي بعد الخاتم يقتضي ان لا يبقى بعده نبي اذ لو جاز ذلك لكان معنى الختمية حاصلا من غير فوق اللازم الا انه يسلم الوجه المذكور من اجاب هذا الجواب ويوجه ذلك بوجه آخر كان يقال لما كان فائدة النبي دعوة العباد الى رب الجواد وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه والاوهام وقد تكفل النبي عليه السلام هذه الامور على الوجه الاتم والاكمل فلم يبق بعده حاجة للخلق الى النبي لكنه لا يدفع ورود المناقشة المذكورة على بعضهم كالنيسابوري فانه ذكر الوجه المذكور في توجيه الخاتمية واجاب بذلك الجواب عن نزول عيسى عليه السلام والله اعلم بالصواب

للمولى المرحوم عبد الحليم افندي الشهير باخي زاده رحمه الله

سورة السبأ

بسم الله الرحمن الرحيم

يا جبال اوبي معه والطير الاية قال صاحب الارشاد في تفسير اوبي وقيل كانت الجبال تسعده على نوح باصدائها اقول فيه بحث فان المأمور به بعد النداء لا يكون هو الصدا لانه يحصل بدون امر ولا اختصاص له عليه السلام فيأباه مقام الامتنان ولعله السر في حكايته بقيل ثم قال في توجيه نصب الطير وقيل عطفا على محل الجبال وفيه من التكلف لفظا ومعنى ما لا يخفى انتهى ولعله السر في حكايته بقيل اقول القايل الامام البيضاوي ووجه التكلف اما لفظا فلان مخالفة التابع للمتبوع لفظا مع ظهور معطوف عليه

منصوب يكون بالعطف عليه موافقا للمتبوع اعني فضلا خلاف الاصل فارتكابه تكلف لفظا وقرآءة الرفع تدل عليه لاحتمال الابتدائية لخبر محذوف اي والطير كذلك او لان دعوى العطف مع ان الظاهر ان يلي المعطوف عليه ويؤخر اولى تكلف لفظا وقد يوجه بان المعطوف عليه مقرون باللام فيمتنع دخولها عليه والعطف يؤدي اليه وهو سهو اما اولا فلجريان ذلك في قرآءة الرفع واما ثانيا فلاجماع النحاة على جواز الرفع والنصب في يا زيد والحارث واما الاختلاف في الاولى كما هو مقرر في المضمرات واما التكلف معنى فلان جزالة المعنى تستدعي كونها مسخرة لامره ونهيه واتيا الطير لتسخيرها له اذ بالنصب بمحذوف اي وسخرنا له الطير كما صرح به المصر لوح والعطف على محل الجبال لا يفيد الا امرها بالتأويب فقط فارتكابه تكلف معنوي تم الكلام

ثم ينتظم التأويب وغيره وذلك بالعطف مع تعسفه صح

للمولانا ناصر الدين المصري عفي عنه

ونقل عن بعضهم الجواز استدلالا بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس اقول ههنا قصة نقلها العلامة تقي الدين في شرح مغني اللبيب عن الشيخ ابو سعيد العقباني وهي انه قال اجتمعت بركن الدين يهودي بالعموم فقال ما دليلكم على عموم رسالة نبيكم قلت قال عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود فقال هذا خبر احاد فلا يفيد الا الظن والمطلوب في المسئلة القطع فقلت قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس فقال هذا لا يكون حجة الا على من يقول بصحة تقديم الحال على صاحبها المجرور بالحرف وانا لا اقول بصحته قلت دليل عموم رسالته عليه السلام في غاية الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور من ذلك كتبه عليه السلام الى القياصرة والاكاسرة وملوك الحبشة يدعوهم الى الاسلام واجماع الامة المعصومة على ذلك اقول للمولى المطور وان يقول ان كتبه عليه السلام الى الملوك ايضا من قبيل خبر الاحاد وان يمنع قطعية ذلك الاجماع والظني لا يفيد وانا اقول الدليل على عموم رسالته عليه السلام قوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا فانه نص فيه فلو احتج به لبهت الذي كفر على ان ما ادعاه اللعين من الحصر في قوله لا يكون هذا حجة الا على من يقول بصحة تقديم الحال على صاحبها المجرور بالحرف باطل لانها اذا جعلت صفة لمصدر محذوف او حالا من الكاف كما ذهب اليه الزجاج لتم الاحتجاج لوضوح الامر كالسراج

للمولانا العاصم ابي صدر الدين عفي عنهما

سورة الفاطر

بسم الله الرحمن الرحيم

قال صاحب المفتاح في مبحث الايجاز والاطناب وقوله تعالى افمن زين له سوء عمله فرآه حسنا تتمته فذهبت نفسك عليهم حسرة فحذفت لدلالة فلا تذهب نفسك عليهم حسرات او تتمته كمن هداه الله فحذف لدلالة فان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء انتهى وقال العلامة التفتازاني ره والمحذوف على التقدير الثاني خبر وعلى الاول يحتمل الجزاء فاطلق لفظ التتمة ليشملهما انتهى اقول الذي يظهر هو انه يكون من قبيل باب الجوابية على التقدير الثاني مبنيا على ما قاله ابن هشام في المغني من ان الظرف

لا يكون جوابا للشرط ولو قلنا انه ورد بذلك على بدر الدين بن مالك حيث حمل من الآية على الشرطية
وجعل كمن هداه الله جواب الشرط ولعل سر هذا المنع ما صرح به الرضي من انه اذا وقع الظرف جزاء
او صفة او صلة او حالا يجب كونه مستقرا وفيما عدا المواضع الاربعة لا يتعلق الظرف والجار والمجرور
الا بملفوظ موجود انتهى فان الجزاء ليس من تلك المواضع فلا يكون كمن هداه الله مستقرا وجزاء وان قرئ
فيه تقدير الفعل وح لا يرد على ذلك ما يلوح بكل بال من انه لم لا يجوز ان يكون الكاف جارة متعلقة
بفعل وح يجعل الجملة الفعلية جزاء بلا فاء على ما هو الاصل فيما اذا كان الجزاء جملة فعلية وهذا ما ظاهر لكن الشريف
قدس سره لم يقتصر على ذلك الكلام المجمل بل بعد ما ذكره في شرحه على قوله في الحواشي ولا يجوز ان يكون
من شرطية لانتفاء الفاء في الجزاء انتهى وانت خبير بانه لا كلام في حصول تمام المقصود بما قدمناه اولا
بلا توقف لحديث انتفاء الفاء ولعل مراده من ذلك دفع شيء وراء ما ذكره وهو احتمال كون الظرف
مستقرا على ان يكون خبر المحذوف المبتدأ والجملة الاسمية جزاء الشرط فتدارك بانه لا مجال لهذا الحديث
فان مقتضاه لحاق الفاء بعد حذف المبتدأ كما قالوا في ان خيرا فخير فانه في تقدير فهو خير وهذا غاية
ما يتصور في توجيه كلامه هنالك وان كانت دائرة عبارته لا تتسع افادة ذلك على انه يرد عليه
ان الكلام في احتمال من الواقعة في الآية للشرطية فلا ينبغي ان يجعل المدار في منعه تقدير المص تتمته بلا فاء
الجزاء المقدر قد يقدر بحسب اقتضاء المقام بالفاء كما قدروا في قوله تعالى وان كان كبر عليك اعراضهم
لفظا فافعل على ما ذكره ابو حيان في الارتشاف غايته انه لا يكون القطع باحد الاحتمالين من المص
في موقعه وهذا لا يقدح في احتماله في نفسه لوجهين بقي ان بدر الدين بن مالك ثقة نقتفي بتحقيقه
وقد صدر منه الجزم بكون من الآية المذكورة شرطية وهو الموافق لظاهر كلام البيضاوي حيث اطلق
على ذلك المقدر لفظ الجواب وكذا الاطلاق التتمة من صاحب المفتاح في هذا الاحتمال ايضا كما في
الاول مع انه لا مضايقة في التعبير عن المقدر بالجزء وغيره فان ابقيت هذه الاطلاقات على ظاهرها
فلعل مبناه منع ما قرره الرضي من ان الظرف لا يكون في غير المواضع الاربعة مستقرا فيجوز بحسب
جعل النظر تعلق الجار المذكور بفعل ويكون الجملة الفعلية جزائية غير محتاجة الى الفاء فيقدر المتعلق بلا فاء
وهذا المقام يحتاج الى زيادة تدبر بعد والله الموفق والمرشد الى سواء السبيل تم الكلام

للمولى الفاضل محيي زاده افندي كساه الله تعالى جلابيب
غفرانه بحرمة نبيه النبيه • يوم يفر المرء
من اخيه • آمين يا معين •

قوله ولا تزر وازرة وزر اخرى فيه سؤال وهو ان عدم حمل الغير على الغير عام في النفس الآثمة
وغير الآثمة ثم خصصه بالآثمة مع ان التصريح بالعموم اتم في العدل وابلغ في البشارة واحصر في اللفظ
كما لو قيل ولا تحمل نفس حمل اخرى اقول جوابه والله سبحانه اعلم ان الكلام في ارباب الاوزار
المعذبين لبيان ان عذابهم انما هو بما اقترفوه من الاوزار لا بما اقترفه غيرهم فالمعنى نفس وازرة الآدمي

الا وهي حاملة وزر نفسها لا وزر غيرها ومعذبة عليه لا على وزر غيرها هذا وفي الآية سؤالان اخوان لم ار
من تفطن لهما احدهما ان معنى وزر حمل الوزر لا مطلق الحمل على ما في النهاية الاثيرية حيث قال وزر يزر
اذا حمل ما يثقل ظهره من الاشياء المثقلة من الذنوب انتهى وح يكون من باب التجريد والثاني ان وازرة
يفهم من تزر كما يفهم ضارب من تضرب فاي فائدة في ذكره ومن ثمة قال العلامة التفتازاني في حاشية الكشاف
ان ذكر فاعل الفعل بلفظ اسم فاعله نكرة قليل الجدوى جدا بخلاف ما اذا قيل لا انتهى وجوابه يستدعي
تمهيد مقدمة محصلها ان النسبة الغير المستقلة بالمفهومية المأخوذة في مدلول الفعل العام من حيث انها حالة
بين طرفيها وآلة ليعرف حالهما وضع اللفظ بالنظر اليها وضعا عاما انما هي نسبة الى فاعل معين خارج عن مفهوم
الفعل وذلك المعنى غير مفهوم منه فلا يفهم تلك النسبة الى المعين بدون ضميمة كما لا يفهم مدلول من في الذي
هو الابتداء الخاص بدونها فكما وجب في الحروف ذكر متعلقاتها ليفهم منها النسبة المعتبرة في مفهوماتها
كما قرره المحقق الليثي في شرح الرسالة الوضعية وح نقول فائدة ذكر الفاعل ان يتعين فيفهم النسبة التي
يتوقف فهمها على نفسه ولهذه الفائدة التزم ذكر الفاعل الا في مواضع معدودة لتوقف فهم معنى الفعل
على انضمامه اليه كما سمعت ان كان ما في فعل تام الادلة دلالة الالتزامية على فاعل ما قام به حدث ذلك
الفعل فان قيل ان وجوب كون النسبة الى فاعل معين يفضي الى امتناع وقوع فاعل الفعل نكرة غير مخصصة
وهو خرق لاجماع النحاة على جواز انها النكرات بدون تخصيص بخلاف المبتدأ قلنا اذا ذكر حصل التعيين
ولو بوصف الابهام والاطلاق في سياق الاثبات او العموم في سياق النفي الا ترى انك اذا قلت قال
نقيل ذكر الفاعل يحتمل كون نسبة الفعل الى مخصوص انه زيدا وعمرا او غيرهما والى غير مخصوص فاذا ذكر بوصف التنكير
حصل نوع تعيين بارتفاع احتمال اعتبار النسبة الى مخصوص باي افراده وبما حققنا من الجواب اندفع
قول العلامة التفتازاني انه قليل الجدوى جدا على انه يرد عليه مثل قوله تعالى ولا تزر وازرة وقد يدفع بانه نكرة
النكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم وهو في قوة الوصف ومراده انه قليل الجدوى بدون قيد كما لا يرد
لو كان قال قائل منهم وقوله عز وجل قائلا وليكتب بينكم كاتب بالعدل لوجود القيد في كل والتحقيق
ان يجاب بانه اذا قيل ضرب ضارب زيدا فالذي يستفاد من ضرب انما هو ذات قام بها
ضرب حدث عن تعلق هذا الفعل بتلك الذات واذا عبر عن شيء بما فيه معنى الوصفية وعلق به معنى
مصدري في صفة فعل او غيرها فهم منه في عرف اللغة ان ذلك الشيء موصوف بتلك الصفة حال تعلق
ذلك المعنى به لا بسببه كذا حقق الشارحان المحققان للكشاف فيجب ان يكون معنى ضارب متصفا
بضرب سابق على تعلق ضرب به ولذا قال الشريف ان المفهوم من هدى للمتقين انه يكون التقوى حاصلة
قبل الهدى وجعله من المشارفة فقد افاد اسم الفاعل ما لم يستفد من الفعل وبه يسقط قول النحرير التفتازاني
انه قليل الجدوى

للمولى سري الدين المصري
عليه الرحمة

سئلت عن قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ما النكتة في تقديم الظالم جوابه انه اقرب الثلثة الى بداية حال العبد قيل اصطفينا به بايراث الكتاب ما ذا باشره الاصطفاء من العباد من يتأثر قليلا وهو الظالم لنفسه ومنهم من يتأثر تأثرا وسطا وهو المقتصد ومنهم من يتأثر تأثرا تاما وهو السابق بالخيرات ونكتة اخرى وهي ان ما ذكره اولا ينسحب من الضمير ما يذكر بعده وما ذكرا فابيق في الضمير زمانا حسنا اذ لا يأتي بعده ذكر مسيح المتكلم ان يذكر ما لحب صورتها اولا ليكون هو المستمر في ذكره كمن اجتمع عنده اطعمة فيؤخر احسنها طعما ليكون هو الطعم الثاني في مذاقه كما يختم الاطعمة بالحلاوة ونكتة اخرى وهي ان هذه المراتب اذا اخذت من الطبقة العليا كان الظالم لنفسه مطابقا لحال آدم عليه السلام كما قال ربنا ظلمنا انفسنا والمقتصد مطابقا لحال ابرهيم عليه السلام اجتباه وهداه الى صراط مستقيم والسابق مطابقا لحال محمد صلى الله عليه وسلم كما قال نحن الآخرون السابقون فذكرت على ترتيب ازمنتهم

للمولى قطب الدين

محيي

عفي عنه

سورة يس

بسم الله الرحمن الرحيم

لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر وايلاء حرف النفي الشمس للدلالة على انها مسخرة لا يتيسر لها الا ما اريد بها قاضي لا يخفى عليك خفاء وجه الدلالة الا ان يقال المراد الدلالة من اول الامر على انه يجعل النفي لكون ملاك الامر ههنا غير ما ذكره في حيز الدلالة ادعاء وانت خبير بما فيه من التكلف سعدي العدوي وله الا ان يقال غرضه ابدا وجه الدلالة وبيانه ان كلمة على في قوله على انه يجعل صلة للدلالة وقوله في حيز الدلالة متعلق بيجعل النفي اي نفي الشمس في نفسها وقوله ادعاء قيد للجعل المذكور وقوله لكون ملاك الامر علة لارادة الدلالة من اول الامر على الجعل المذكور ومحصله ان ملاك الامر ههنا والغرض المسوق له الكلام هو نفي سرعة السير عن الشمس لا ما ذكره المص لابتنائه على نفي الشمس المبني عن عدم استقلالها الآن الايلاء المذكور يدل من اول الامر ان مدلول هذا الكلام ومفاده هو نفي الشمس في نفسها بادعاء انها منزلة منزلة المعدوم وبهذا الاعتبار يدل على انها مسخرة لله لا لخلاف لو قيل الشمس لا ينبغي لها الامر فانه لا يدل على ما ذكره ولما كان في هذه الاعتبارات نوع خفاء وغموض قال وانت خبير بما فيه من التكلف وقد وقع في بعض النسخ هكذا لكونه ملاك الامر ههنا عين ما ذكره لله فعلى هذا قوله في حيز الدلالة متعلق بما ذكره وقوله عين ما ذكره مفعول ثان ليجعل والضمير في قوله لكونه راجع الى النفي والمراد بالنفي النفي الواقع في الواقع فالمعنى ان المراد الدلالة من اول الامر على ان يجعل النفي الذي هو ملاك الامر في هذه القضية لكونها سالبة عين ما ذكره المص في حيز الدلالة اي قوله للدلالة على انها

على انها مسخرة لله ولا شك ان هذا ايضا امر ادعائي لان ملاك الامر وان كان هو النفي الا انه نفي الوصف عن الشمس لا نفي الشمس في نفسها الدال على انها مسخرة لله وشتان ما بينهما تم الكلام

لمولانا ابن صدر الدين

عفي عنهما

قال عز من قائل لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر قال العلامة البيضاوي في تفسيره اي لا يصح لها ان تدرك القمر ثم قال وايلاء حرف النفي الشمس للدلالة على انها مسخرة لا يتيسر لها الا ما اريد بها انتهى فذهب الفضلاء في تحقيق كلام العلامة مذاهب وانا اقول وبالله التوفيق نمهد لبيان وجه الدلالة اصلا وهو ان ما حقه التاخير اذا قدم قد يفيد الحصر فاذا كان الخبر فعليا وولي المسند اليه حرف النفي افاده قطعا ولذا لم يجز ما انا قلت هذا ولا غيري حيث كان مقولا للغير بالحصر القطعي كما ذكر في كتب البلاغة فاذا نفي صحة الادراك التي لا تستلزم الوقوع عن الشمس وثبتت تلك الصحة للغير عن صحة ادراك الشمس القمر كما عرفت كان اول دليل على انها مسخرة وفي هذا كفاية في بيان مرام العلامة فان خطر الكلام ما قل ودل هذا مع افتراقي بفكري العاجز وقلمي القاصر ولست اهلا لمثل هذا الكلام طمعي في لطف مولاي وسيدي لتلقي الا اجعله وسيلة للوصول والفوز بخدمته وعسى ان يقع عنده في حيز القبول فلا زال ممتعا من العيش باهناه ومن الفضل باسناه ولا برحت حضرته النضرة لحضرة الجناب معمورة الانديه والرحاب

لعلي العطوفي المحسن القادري

عفي عنه

قال القاضي في تفسير قوله تعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر وايلاء حرف النفي الشمس للدلالة على انها مسخرة لا يتيسر لها الا ما اريد بها قال المحشي المرحوم لا يخفى عليك خفاء وجه الدلالة الا ان يقال المراد الدلالة من اول الامر على انه يجعل المنفي لكونه ملاك الامر عين ما ذكره في حيز الادعاء وانت خبير بما فيه من التكلف هكذا وقع في بعض النسخ وفي بعضها بدل قوله المنفي النفي وبدل قوله الا الدلالة وتوضيحها ان الدلالة على ما ذكر ليست الا من اول الامر بمعنى قبل مجيء الخبر فان حرف النفي ان يتعلق بالوصف سواء وليه الذات او الوصف فهمهنا سواء قيل لا ينبغي للشمس او لا الشمس ينبغي النفي يتعلق بالوصف وهو الانبغاء البتة لكن الظاهر في نفي الانبغاء انه لو قال لا ينبغي للشمس فعدل اليه للدلالة قبل مجيء الخبر على ان النفي يتعلق لذات الشمس فيفهم منه نفي الذات كونها مسخرة لا يتيسر لها الا ما اريد بها فعلى النسخة الاولى قوله من اول الامر اشارة الى الامر الاول وقوله على انه يجعل بيان وتوصيل له فانه المحتاج اليه واما الامر الثاني فظاهر وعلى النسخة الثانية قوله من اول الامر اشارة الى الامر الاول والثاني الى الثاني هذا ومعنى قوله وايلاء حرف النفي الشمس تقريبه اليه وتقديمه عليه بلا فاصل قال السيد قدس سره في قول الكشاف في ايلاء الرب حرف النفي اي جعله بحيث يلي حرف النفي اي يقرب منه ويعقبه بلا فصل ومعنى هذا قوله ولو ولي الظرف بالرفع ويحتمل النصب على معنى ولو جعل حرف النفي بحيث يلي الظرف اي يقرب منه ويتقدمه بلا فاصل

وهو سعد العفوس

انتهى والحق ان قوله الشمس مفعول اول للايلاء وقوله حرف النفي مفعول ثان له من قولهم وليك اي قرب منك
فلما نقل الى باب الافعال جعلوه متعديا الى مفعولين فالاصل ولي الشمس حرف النفي اي وقع بعده بلا فصل
فلما نقل صار الفاعل مفعولا اول وزاد مفعول آخر فصار تقديره اولى الشمس حرف النفي اي جعله واليا منه
واقعا بعده بلا فاصل ومن هاهنا تراهم يقولون المفعول الاول للايلاء يجب ان يكون فيه معنى الفاعلية والمفعول الثاني
فيه معنى المفعولية فان قلت فما وجه تقديمه عليه قلت ان المعنى وايلاء حرف النفي الشمس لا ينبغي فهو كقولك
ضرب زيدا عمرو لا بكر

للمولى الفاضل والمحقق الكامل محمد عبد الرحيم افندي
المفتي عليه الرحمة من خط من خط من خطه

قال الامام البيضاوي عند قوله تعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر وايلاء حرف النفي الشمس
للدلالة على انها مسخرة لا يتيسر لها الا ما اريد بها انتهى اقول وايلاء حرف النفي الشمس لا يخفى ان المراد
جعل الشمس واقعة بعد حرف النفي بلا فاصل وانما الكلام في تطبيق العبارة عليه وبيان انهم اختلفوا في المفعول
الحاصل بهمزة التعدية فيما يتعدى بنفسه الى مفعول واحد فذهب بعضهم الى انه المفعول الثاني والاكثرون الى انه
الاول كما اشار اليه شيخ الاسلام عصام الملة والدين فيما علق على الهداية وقال بعض المحققين في حواشيه
على البيضاوي اختلف فيما كان فاعلا للفعل قبل الهمزة يصير اولا لا بينهما او ثانيا انتهى اذا تقرر هذا فجعل
الحاصل بالهمزة هاهنا هو الثاني وهو الشمس فان الاصل وليت الشمس حرف النفي ثم جيء بالهمزة واسند الفعل الى الله
تعالى اي اولى الله تعالى حرف النفي الشمس ثم اخذ مصدره وحذف فاعله فصار وايلاء حرف النفي الشمس اي جعل
الشمس تليه حرف النفي وهذا كله ان سلم ان الولي يقتضي التعدية كما يوهم تفسير العلامة التفتازاني تبعا لنجم الائمة
الرضي قول صاحب التلخيص اولي حرف النفي بقوله ان كان المسند اليه بعد حرف النفي بلا فصل لكنه ممنوع اذ قد فسره
صاحب القاموس بالقرب والدنو ولم يزد عليه وقال المحقق الحفيد في حاشية المطول البعدية غير ظاهرة من الولي
الا ان يقال يستفاد ذلك بحسب السياق انتهى ومع ح يكون المطابقة عينه عن التوجيه وقوله للدلالة على انها مسخرة
قال فاضل الروم لا يخفى عليك خفاء وجه الدلالة الا ان يقال المراد الدلالة من اول الامر على ان يجعل المنفي لكونه ملاك
الامر عليه ما ذكر في حيزه ادعاء وانت خبير بما فيه من التكلف انتهى اقول يريد ان المنفي الذي هو الابتغاء
لكونه ملاك الامر من حيث ان الكلام مسوق لافادة نفيه جعل عليه ما ذكر في حيزه اي حيز ذلك المنفي الخبر
الذي كان يستحقه وهو المكان الذي يلي حرف النفي وهو اي المذكور في حيز المنفي اعني ابتغاء الشمس ووجه الدلالة به
ان الشمس لما حلت محل الفعل الذي هو منصب النفي كانها عينه في توجه النفي اليها ومعلوم ان الافعال اعراض
غير قائمة بذاتها محتاجة الى فاعلها مسخرة له فيفيد ان الشمس كذلك وانما قال من اول الامر لانه بعد التامل يظهر توجه
النفي الى قوله ينبغي ويؤيد ما قررناه ان في بعض النسخ بدل قوله في حيزه في حيز لا فان المآل واحد واما في كثير
من النسخ من قوله على ان النفي لكونه ملاك الامر عليه ما ذكر في حيز لا فقد سقطت فيه الميم من قلم الناسخ وربما
يوجه بان النفي بمعنى المنفي والله سبحانه اعلم

سري الدين مولانا محمد

فالاصل اولى الله كي ط

سعدي افندي

اسعد الله

قال القاضي رحمه الله في تفسير قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها ذلك الآية اي لمنتهى مقدر لكل يوم من المشارق والمغارب فان لها في دورها
ثلثمائة وستين مشرقا ومغربا تطلع كل يوم من مطلع وتغرب في مغرب ثم لا تعود اليهما الى العام القابل لا يخفى ان تحقيق الكلام
في هذا المقام يتوقف على بسط مقدمة وهي ان الشمس تلازم دائرة البروج المتقاطعة لمعدل النهار وتقطع كل يوم بليلته
بحركتها الخاصة قريب درجة من درجات تلك الدائرة التي هي ثلثمائة وستون فتتم دورتها في سنة شمسية ويلزم من ذلك ان تكون اي
الشمس في نصف من السنة في شمال معدل النهار وفي النصف الآخر في جنوبها ولكل جزء من اجزاء دائرة البروج الا المتساوي البعد عن
المنقلب اعني رأس الجدي والسرطان مدار للمعدل وكذا لكل من الراسين على حدة مدار مخصوص اي غير مشترك مع الاجزاء الاخر كذلك اي
مواز للمعدل وتسمى تلك المدارات المدارات اليومية وهذه المدارات كالمعدل ودائرة البروج تقطع الافق وما يوازيها من مقنطرات
الارتفاع والانحطاط في غير عرض تسعين ويكون القوس من الافق الواقعة بين تقاطع مدار رأس الجدي معها وبين نقطة المشرق
من الجانب الاقرب في اي موضع كان سعة مشرق رأس الجدي والقوس الواقعة من الافق بين تقاطع مدار رأس السرطان معها وبين
نقطة المشرق من الجانب الاقرب في اي موضع كان سعة مشرق رأس السرطان ومجموع السعتين في خط الاستواء سبع واربعون درجة
من درجات الافق تقريبا لان غاية ميل دائرة البروج وهي ميل رأس الجدي ورأس السرطان عن المعدل الى كل جانب من جانبي الجنوب والشمال
ثلث وعشرون درجة وخمس وثلثون دقيقة وفي نهاية المعمورة من جانب الشمال وهو عرض الى ست وستين درجة وخمس عشرة
دقيقة الى عرض تسعين هو مجموع سعتي النصف الشرقي من دائرة الافق اعني من نقطة الجنوب الى نقطة الشمال ولا يزيد ذلك المجموع على هذا اي
النصف كما لا ينقص عن سبع واربعين درجة تقريبا واذ قد تمهدت هذه المقدمة فاستمع لما نتلو عليك فنقول وبالله التوفيق اذا ابتدأت
الشمس بحركتها الخاصة من اول الجدي يوما فيوما الى ان وصلت الى اول السرطان في مائة وثمانين يوما لا بد وان يطلع مركزها في كل يوم من نقطة
من نقاط قوس من الافق اعني التي هي عبارة عن مجموع سعتي مشرق رأس الجدي ورأس السرطان غير النقطة التي طلع منها في اليوم السابق من
تلك القوس لان لكل جزء من اجزاء هذا النصف من منطقة البروج اعني من اول الجدي الى اول السرطان الذي يحل فيه مركز الشمس عند الطلوع
مطلعا من مجموع سعتي المشرق مغايرا لمطلع الجزء الذي حل فيه مركز الشمس عند الطلوع في اليوم السابق اما اقرب الى نقطة المشرق او
ابعد منها ولا بد ايضا ان يقع بين كل نقطتين هما مطلعا مركز الشمس في يومين متواليين قوس هي جزء من مجموع سعة المشرق لان الشمس
من طلوع الى طلوع وهي مدة يوم بليلته تقطع مقدار درجة من دائرة البروج تقريبا كما عرفت اولا ومعلوم ان مطلع اول الدرجة
وآخرها لتفاوت ميليهما اي بعديهما عن المعدل متفاصلان اي بينهما فاصلة وتلك الفاصلة هي القوس ولان سعة المشرق قوس من الافق
التي هي خط وقد تقرر ان بين كل نقطتين فرضتا في خط خطا لئلا يلزم تتالي النقاط المستلزم لتركب الخط منها الذي ابطل
في محله فاذا عادت الشمس من اول السرطان يطلع كل يوم مركزها من نقطة من النقاط الواقعة في القسي الفاصلة بين النقاط التي كانت مطالع
المركز للشمس في النصف الاول من السنة وذلك اي طلوعها في نقاط القسي الفاصلة دون النقاط التي كانت هي في النصف الاول من السنة
لان حركة الشمس التقويمية لما لم تكن متساوية في طرفي شيء من اول السرطان والجدي لعدم كون شيء منهما الاوج والحضيض فرضا لا يمكن ان
ينتقل الشمس من النقطة التي هي مطلع رأس السرطان من الافق الى النقطة التي كانت مطلعها قبل ذلك المطلع بل ينتقل الى نقطة
جهتها اقرب الى النقطة التي هي مطلع رأس السرطان لتقارب الشمس شيئا فشيئا الى الاوج المستلزم لقلة تقارب الميل المستلزمة لعدم
الوصول حين الطلوع الى المطلع السابق وهكذا الى ان تصل الى الاوج ثم اذا جاوزت الاوج تشرع في السرعة شيئا فشيئا فثبت
المدعى وهو كون المطالع ثلثمائة وستين ولو فرض خط الاستواء وقس عليها المغارب في جميع ما ذكرنا هذا الكلام منشيرا اليه في اول تفسير
الرسالة اه ... الله تعالى ولعلك من تحقيقنا هذا تتفطن بما ذكره المصنف في اول سورة الصافات دفعا لما قيل ان المشارق مائة
وثمانون لا ثلثمائة وستون من ان هذا انما يتم لو لم تختلف وجهات الانتقال اي انتقال مركز الشمس من المشارق بعضها الى بعض
لكنها مختلفة فلا يتم فانك تتفطن من كلامنا هذا ان المراد باختلاف الاوقات تفاوتها بالزيادة والنقصان لا تغايرها بالذات
فقط وان تساوت في المقدار وذلك لان مدة الانتقال من مطلع الى مطلع مدة ما بين الطلوعين وهي مدة اليوم بليلته الحقيقي
مختلفة لان تلك المدة عبارة عن مدة دورة تامة للفلك الاعظم مع مقدار مطالع ما سارته الشمس بحركتها الخاصة اعني الحركة التقويمية
وقد ظهر من تحقيقنا ان الحركة الخاصة التقويمية للشمس في مدة الدورات مختلفة ليست قرب الشمس وبعدها من الاوج فيكون مطالع

تقريبا لان في الصيف الشمالي يكون الزمن كون في النصف الجنوبي ثمانية ايام لان الاوج في النصف الشمالي

اما كلها كما في مواضع خط الاستواء فان مدار رأس الحمل والميزان هناك لانطباقه على المعدل الا رسمي الرأس والقدم تقطع كل المقنطرات واما بعضها كثيرا او قليلا كما في غير ذلك الموضع

اي تقريبا لان شيئا من نقطتي الشمال والجنوب لا يكون مشرقا ولا مغربا

فان تعين نقصت وكان في القدر الربع اتصف بالذاتي كما في حصص مقدار العلامة في الاحوال التي تحرك فيها معظم المعمورة وذلك لعرض الجنوب بعد ... بحسب الفلكية عبارة

تلك القوس التي تقطعها الشمس بالحركة الخاصة ايضا مختلفة بالزيادة والنقصان ولو فرض تساوي تلك القسي ومطالعها لا بد ان تكون
مختلفة كما بين في محله فتكون الايام اي مدة ما بين كل طلوعين واياما عنى المص شكر الله سعيه باوقات الاسفار مختلفة متفاوتة
بالزيادة والنقصان وكذا استفطن منه لوجه ما قيل في توجيه كلام المص من ان الدائرة التي هي مدار مركز الشمس وهي منطقة فلكها منقسمة
بثلثمائة وستين جزءا يسمى كل قسم جزءا ودرجة لان هذا العدد اقل عدد يوجد فيه الكسور التسعة صحيحا سوى السبع وهم يحتاجون في الحساب
وضبط قدر الحركات الى تلك الكسور وحركة الشمس في فلكها وهي حركتها الخاصة بها في كل يوم بليلته درجة ولفقة تقريبا فهي في كل يوم
وليلة بحركتها الخاصة تقطع درجة ولفقة فيكون كل يوم في درجة من الدرجات المذكورة ولما كانت منطقة فلكها مقاطعة لدائرة الافق وهي الدائرة
الفاصلة بين النصف المرئي من الفلك والنصف الغير المرئي منه ومتحاذية كان كل درجة من تلك المنطقة طالعة بالحركة اليومية التي بها يتحرك
جميع الكواكب والافلاك من جزء من دائرة الافق في جانب المشرق غير الجزء الذي يطلع منه الدرجة الاخرى فيكون هناك ربع اعني اجزاء دائرة
الافق التي تطلع منها الدرجات المذكورة ايضا ثلثمائة وستين جزءا كل من تلك الاجزاء مطلع لدرجة من درجات منطقة فلك الشمس
وكذا في جانب المغرب انتهى وذلك الوجه المستفطن له هو ان يقال المراد بقوله كان كل درجة من تلك المنطقة طالعة الى قوله غير الجزء الذي
يطلع منه الدرجة الاخرى ان مركز الشمس في كل درجة من درجات تلك المنطقة طالع من نقطة دائرة الافق في جانب المشرق بعض نقطة
من النقاط الواقعة في القوس التي هي مجموع مشارق المشرق غير النقطة التي يطلع منها مركز الشمس حال كونه في الدرجة الاخرى من تلك المنطقة
على ما قرع سمعك مما فصلناه مستوفى هذا وانت خبير بان هذا المعنى خلاف ما يتبادر من عبارة القيل لكن حملنا اياها عليه تصحيحا للعبارة
بقدر الامكان وكذا استفطن منه لف ونشر المشارق والمغارب بدرجات الفلك ومقنطرات الارتفاع والانخفاض بادنى تأمل
فتامل وكذا يظهر منه ضعف ما قيل في بيان اختلاف اوقات الاسفار بان المشارق من رأس السرطان الى رأس الجدي اوقاتها
من اول الخريف الى اول الشتاء ومن رأس الجدي الى رأس السرطان من اول الشتاء الى اول الصيف وبذلك تتغير المشارق
فيكون ثلثمائة وستين اه وكذا ضعف ما قيل بلا اختلاف الاوقات بان من بين خمسة ايام ما يأتي كل ليلة في موضع ثم يرجع في
في خمسة اخرى ما يأتي تلك المواضع الاول يقال انها عشرة ايام لا خمسة انتهى التمثيل بلخصها ووجه ضعفهما الظاهر يكون تسليما
للقائل بان المشارق مائة وثمانون لا ثلثمائة وستون اذ القائل لا ينكر اختلاف الاوقات وتضاعفها بل يقول بطلوع الشمس
في كل وقت من تلك الاوقات من جزء من اجزاء الافق مثلا في وقتي حلولها اول الجوزاء وآخر السرطان وان شئت
قلت اول الاسد كليهما تطلع من جزء معين من الافق وهو نقطة تقاطع الافق مع مدار الرأس المشترك بينهما فلا يندفع بها شبهة القائل
انما تندفع بما ذكرنا من تغاير النقاط التي هي مطالع في اوقات عود الشمس للنقاط التي هي مطالع في اوقات ذهابها من اول
الجدي الى اول السرطان بناء على ما سمعت من اختلاف الحركة سرعة وبطؤا في طرفي الانقلاب هو بقي بعد في كلام المص
بحث وهو ان قوله ثم لا يعود اليها الى العام القابل مم لجواز ان يتفق بسبب اختلاف الحركة التقويمية سرعة وبطؤا ان تطلع
الشمس في بعض ايام العود من مطلع من مطالع ايام النصف السابق من السنة بل نقول لا بد ان تطلع خمسة ايام من ايام العود
من مطالع النصف السابق لان السنة الشمسية تزيد على عدد تلك الدرجات المذكورة بخمسة ايام تقريبا ويمكن ان يدفع بانه من باب
تغليب الاكثر على الاقل ونسبة فعل الاكثر الى الكل هذا واما دفعه بانه حكم اكثري لا كلي فيدفعه قول المص رحمه الله تطلع كل يوم من
مطلع وتغرب في مغرب بايراد كلمة كل والله سبحانه وتعالى اعلم

حاصل الكلام منه

مفعول مطلق لقوله مقاطعة [illegible] منه

اي بما ذكرنا في المقدمة ان المدار تقطع المقنطرات اي اما كلها او بعضها منه

المتمثل [illegible]

هذا هو الكلام الموعود سابقا منه

قال تقريبا لان الزائد خمسة ايام وربع منه

[illegible]

اسند الختم في قوله تعالى اليوم نختم على افواههم الى نفسه دون الكلام والشهادة في قوله تعالى وتكلمنا ايديهم
وتشهد ارجلهم دفعا لتوهم الاجبار واظهارا لتوسيط الاختيار بعد الاقرار على النطق والتكلم على ما نطق
قوله تعالى انطقنا الله الذي انطق كل شيء فلا مساغ للتأويل بظهور آثار المعاصي عليها ودلالتها على افعالها
ولما كان كلام الايدي اقرارا على الغير المنكر نزل تصديق الارجل اياها منزلة الشهادة فعبر عن تكلمها
بالشهادة وفي الحديث يقول العبد يوم القيمة اي لا اجيز شاهدا علي الا من نفسي فيختم على فيه ويقال لاركانه
انطقي فتنطق باعماله ثم يخلى بينه وبين الكلام فان قلت اليس معنى قوله انطقنا الله الذي انطق كل شيء
في جواب جلودهم حين قالوا لم شهدتم علينا ما نطقنا باختيارنا فينافي ما قدمته من عدم اسناد التكلم
والشهادة الى نفسه لدفع وهم الاجبار قلت ذلك وهم سبق الى بعض الفهم يعني الامام البيضاوي
وليس الامر كذلك كما وهم بل المعنى انه تعالى امرنا بذلك وكفى ذلك في الاعتذار والظاهر ان قولهم لم شهدتم علينا
سؤال تعجب لا سؤال توبيخ كما توهم وبني عليه السؤال المذكور ويشهد لذلك زيادة قوله انطق كل شيء فانه على تقدير
الجواب عن سؤال التوبيخ يكون تلك الزيادة ضائعا اذ لا حاجة اليه الا على تقدير الجواب عن سؤال التعجب فان قلت
اليس الختم ينافي الخ هذا السؤال قلت الختم ثم يخلى بينه وبين الكلام على ما ورد في الخبر وقد قدمنا بيانه فتذكر

لمولانا كمال باشا زاده

من فوائده عليهما

قال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اراد الهلاك في الحال لا الفناء في المآل ولهذا قال هالك ولم يقل
يهلك يعني ان كل شيء ليس بموجود في حد نفسه الا ذات الواجب تعالى بناء على ان الوجود الممكن مستفاد من الغير
فلا وجود فيه مع قطع النظر عن الغير بخلاف وجود الواجب تعالى فانه من ذاته بل عين ذاته هذا هو الوجه في تفسير الآية
المذكورة واما الذي ذهب اليه بعض الافاضل من ان المعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي
بمنزلة العدم ففيه صرف الكلام الى المجاز مع عدم التعذر في المعنى الحقيقي نعم بعض العارفين قولهم كان الله
ولم يكن معه شيء تعالى وهو الآن على ما كان وظاهره يخالف ما دل عليه قولهم من اثبات الكون لغيره تعالى
في الحال ولا مخالفة في الحقيقة لانه اراد الكون الذاتي ومراده من مطلق الكون الشامل لما بالغير تم

لمولانا كمال باشا زاده

من فوائده عليهما

سورة الصافات

بسم الله الرحمن الرحيم

يطاف عليهم بكاس من معين الظاهر ان مراد المص هو ان من الامور المعلومة المتقررة في الطب والفلسفة
انه يحصل من الشراب ما يطلب من انواع الاشربة الا ان فيه حرافة ظاهرة ومرارة معلومة على ما حققه
بعض الاطباء ردا على من انكرها فاذا وصف ههنا ما لاهل الجنة في الآخرة بمنزلة الشراب في الدنيا
وبدله بالمعنى للمسرة باللذة لا سيما عند اهل البوادي من العرب الغوادي اخذ جميعه واحاطته وتكميله

يطاف عليهم بكاس باناء فيه خمر او خمر كقوله وكاس
شربت على لذة من معين من كاس شراب معين
او نهر معين اي ظاهر للعيون او خارج من العيون
وهو صفة الماء من معان الماء اذا نبع وصف به
خمر الجنة لانها تجري كالماء او للاشعار بان ما يكون
لهم بمنزلة الشراب جامع لما يطلب من انواع
الاشربة لكمال اللذة
قاضي [illegible]

لما يطلب من انواع الاشربة ويرشد الى ارادة المص ما قلنا على ما اشرنا قوله ما يكون لهم بمنزلة الشراب وقوله
جامعه وتقليله للجمع بما يتعلق به بخصوص مطلب اللذة من بين المطالب الكاينة في انواع الاشربة
مع عموم ما يطلب لجميع المطالب بناء على ان المقصود بيان حصول جميع المطالب الكاينة منها لما لهم
بهذا الشراب فلو لم يكن المراد افادة الوصف الجمع والتكميل بل افادته للجمع لما تم التقريب ويرشد ايضا
كون الاشعار بالجمع باعتبار هذا التعليل كما لا يخفى وبالجملة ان يكون ما لهم بمنزلة الشراب بحصول الاشعار
بحصول ما يطلب من انواع الاشربة سوى مطلب اللذة بناء على ما هو المعلوم المورد في الطب
والفلسفة والمتكفل بهذا ايضا التعبير بالكاس والعالى لكفالة التوصيف بالمعنى الاشعار بحصول اللذة
الباقية وبه يتم المقصود والحاصل ان ما في عهدة التوصيف لا الاشعار بالجمع وبينهما بون بعيد والظاهر
ان الفاضل المحشي ظن ان المراد الذي تحصل منه التوقف والتوان هذا وبما قررنا من عموم ما يطلب بناء على كون
المقصود بيان حصول جميع المطالب الكاينة في انواع الاشربة ظهر ايضا عدم وجه القول باحتمال ابداله بكمال
اللذة من قوله لما يطلب مع ما فيه من لزوم اعتبار كمال اللغة في انواع الاشربة مع ان كمالها انما يعتبر فيما لهم
بمنزلة الشراب ومن لزوم اعتبار التعدد في كمال اللذة بمقتضى لزوم تعلق الجمع الذي يتعلق بالمتعدد

لمولانا المحقق • والفاضل المدقق • فريد عصره •
ووحيد دهره • العلامة المنقارى •

وبشرناه باسحق نبيا من الصالحين مقضيا نبوته مقدرا كونه من الصالحين وبهذا الاعتبار
وقعا حالين ولا حاجة الى وجود المبشر به وقت البشارة فان وجود الحال غير شرط بل الشرط مقارنة
تعلق الفعل به لاعتبار المعنى بالحال فلا حاجة الى تقدير مضاف يجعل عاملا فيهما مثل وبشرناه بوجود اسحق
اى بان يوجد نبيا من الصالحين ومع ذلك لا يصير نظير قوله فادخلوها خالدين فان الداخلين
كانوا مقدرين خلودهم وقت الدخول واسحق عليه السلام لم يكن مقدرا نبوة نفسه وصلاحه حينما يوجد
ومن فسر الغلام باسحق جعل المقصود من البشارة نبوته وفي ذكر الصلاح بعد النبوة تعظيم لشانه
فاضى سعادتها وايما ابانه الغاية لها لتضمنها معنى الكمال والتكميل بالفعل على الاطلاق

قوله مقضيا نبوته ذهب صاحب الكشاف الى كونه حالا مقدرة مثل فادخلوها خالدين ثم اعترض على نفسه بان المدخول موجود مع وجود الدخول والخلود غير موجود معهما فاذا قيل مقدرين الخلود استقام ولا كذلك هنا لان المبشر به معدوم وقت وجود البشارة وعدم مستلزم عدم حاله ايضا لان عدم المتبوع يستلزم عدم التابع وايضا اذا وجد المبشر لا يوجد النبوة الا بعد اوان فكيف يجعل هنا حالا مقدرة والحال صفة الفاعل او المفعول عند وجود الفعل منه او به وليس النبوة كذلك اذ لا وجود لها وقت البشارة ولا هي مقدرة الوجود لعدم المبشر بخلاف الخلود فانه وان لم يكن صفتهم عند الدخول فتقديره صفتهم اذ المعنى مقدرين الخلود واجاب بانه يحمل على تقدير مضاف العامل في الحال على معنى وبشرناه بوجود اسحق نبيا اى بان يوجد مقدرا نبوته وبذلك صار نظيرا فادخلوها خالدين فقال المص لا حاجة الى ذلك اذ التقدير مقضيا نبوته مقدرا كونه من الصالحين الى اخر ما شرحه بلا مزيد عليه واعترض على قوله لا يصير نظير قوله فادخلوها بانه نظيره في انه حال مقدرة وان التقدير مقارن لوجود ما وقع نبيا حالا منه غاية ما في الباب ان المقدر فيما نحن فيه اسم مفعول وهناك اسم فاعل منه والحال المقدرة لا يجب ان تقدر باسم الفاعل البتة بل على ما يقتضيه المعنى والمقام مع ان البشارة لا تتعلق بالاعيان بل بالمعاني كقوله بشرته بقدوم زيد فالمعنى وبشرناه بوجود اسحق فلا محيص عن تقدير الوجود وان لم [illegible]
من حاشية مولانا حمزه على القاضي البيضاوي [illegible]
الحال مقدرة [illegible]

البحث الثالث من المباحث المعترضة ان الحال بملاحظة وقوعها في الزمان اقسام ثلثة الاول المقارنة وهي التي مضمونها وقت مضمون عاملها ادا فقان متحققان في زمان واحد ويجوز في الحال في الاستعمالات الى معنى في الاطلاقات والذي سمعته من كثير يترتب الى ان معنى الحال من المقارنة انما هو من هذا القسم لا غير الثاني الحال المقدرة على لفظ اسم المفعول [illegible] ان مضمونها غير واقع حين وقوع العامل [illegible] مضمونها مقدر الوقوع ومن هذا القبيل [illegible] لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم فان التحليق غير واقع حين الدخول فالمعنى مقدرين تحليق رؤسكم ومن هذا القبيل قوله فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود ويقال مررت برجل معه صقر صائدا به غدا اى مقدرا ذلك والتاويل بالتقدير يختلف حسب اختلاف المقامات بحسب قرائن الحال ومدار ذلك على ذي الحال فانه صح كونه مقدرا لوصف فذاك والامثلة المذكورة من القسم الاول كما لا يخفى [illegible] طلبت زيدا العالم مكرما اى مقدرا اكرامه وعظيمه ان جعل حالا من المفعول وان جعل حالا من الفاعل فالتقدير مكرما بصيغة اسم الفاعل وهما يحتمل الوجهان قوله تعالى وبشرناه باسحق نبيا من الصالحين ان جعل نبيا وما بعده حالا من اسحق فالمعنى حال كونه مقدرا نبوته ومقدرا كونه من الصالحين وزعم صاحب الكشاف انهما حالان مضافان فالحذف وقت البشارة وليس كما زعم اذ لا حاجة الى وجود ذي الحال بل المقارنة بين العامل ومضمون الحال كافية وان جعل حالا من العامل فالتقدير بشرناه به مقدرين نبوته وكونه من الصالحين والقسم الثالث الحال المحاضنة [illegible] زيد امس راكبا فرسه وهو من المباحث [illegible] لكل الانام والله اعلم بالمرام
منشئ [illegible] المصباح

سورة ص

سورة ص

بسم الله الرحمن الرحيم

اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادى الشكور على انه سردنا كلاما معدودا في سرد المزبور باتيانا ما شرع
داود وعلى نبينا وعليه السلام الموزون من التقدير في السرد ولا شرع في الزبور على ما لوح به التنزيل يا داود
انا جعلناك خليفة في الارض او على الخليفة الا لا يحكم الا بحكم المستخلف حسبما تفتر به فاحكم
بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله
لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب في الكشاف جعلناك خليفة اى استخلفناك على الملك
في الارض كمن يستخلفه بعض السلاطين على بعض البلاد ويملكه عليها ومنه قولهم خلفاء الله في ارضه او جعلناك
خليفة ممن كان قبلك من الانبياء القائمين بالحق وفيه دليل على ان حاله عليه السلام بعد التوبة بقيت
على ما كان عليه لم يتغير فاحكم بين الناس بالحق اى بحكم الله اذ كنت خليفة ولا تتبع هوى النفس في قضائك وغيره
مما تتصرف فيه من اسباب الدين والدنيا فيضلك عن سبيل الله عن دلائله التي نصبها في العقول وعن شرايعه
التي شرعها واوحى بها ويوم الحساب متعلق بنسوا اى بنسيانهم يوم الحساب او بقوله لهم اى لهم عذاب
يوم القيمة بسبب نسيانهم وهو ضلالهم عن سبيل الله وعن بعض خلفاء بني مروان انه قال لعمر بن عبد العزيز
او للزهري هل سمعت ما بلغنا قال وما هو قال بلغنا ان الخليفة لا يجرى عليه القلم ولا يكتب له معصية فقال
يا امير المؤمنين الخلفاء افضل ام الانبياء ثم تلا هذه الاية فلنشرع فيما شرع داود وعليه السلام من التقدير
في السرد وتمكن من استهداف التصنيف بهذا السرد • درع ملك الروم هذي الرسايل •
يرد بها عن نفسنا وتشاغل • درع بيضتها ايضا بحت لا من لجد وحلق من الملوح اعنى الهاء بل
من كل الحروف منزعها سرد داود ذى محول الا بدى منسوج من حلق الذكر الجميل او من حدق عيون الحزم
فيوم التدرع بها يوم يحيط بالمرمى وربع هذه الدرع اى فضلتها وزيادتها ربع ذرع تقوا لا لجد د
ان يكتب عليها ما يقوا درع بمثلها يتدرع قوم جنة كل منهم صوم ودر مجمع مع درتيه آه من درايته
مراز دست هنرهاى خويشتن فرياد • كه هر يكى بدكر كونه دار دم ناشاد • قلت كاني للرماح دريئة
اقاتل عن ابنا وفضل وقرت • الاول اقول وانا ما لك حافظ في ان الكتب ما لا ينبغي من الخلف تقديم
المسند اليه حيث كان الخبر فعليا يفيد القصر في قوله انا جعلناك خليفة لا يمكن الحمل على القصر بناء على ما قرر
وان تنازع فيه من قررت اما الاول فلانه لما اشترك اقسام القصر باسرها في لزوم كون حكم المخاطب مشوبا
بالخطاء او التردد مثبوا ووقوع الخطاب الذي ظاهره ان يكون مبنيا على تقدير الوقوع فيما اذا كان الحكم الذي
خوطب به على سبيل القصر من امثال ما نحن فيه فكيف وعنوان الخطاب فيما نحن فيه اعنى يا داود لا يحتمل غير البشر
فلو حمل التقديم هنا على ما يفيده التقديم هناك لزم ان يكون حكم داود وعليه السلام مشوبا بالخطاب او التردد
في اختصاص الجعل بالله تعالى واني للنبي ان يتردد فضلا عن ان يخطئ في ان معطى النبوة هو الله تعالى وحيث بطل
الحمل على التخصيص تعين الحمل على التقوى واما انه فلان من حكم بهذا او وقع عليه ما وقع من المبالغة في تخطئة امام العربية

اعقل ان الخطأ المعتبر في اقسام القصر اعم من التحقيقي والتقديري وانه يجب الحمل على التقديري خاصة فيما اذا كان
المخاطب مقدسا منزها عن الخطأ كما قيل في مثل اياك نعبد واياك نستعين أو معصوما واجب العصمة عن الخطأ
كالملائكة والانبياء عليهم السلام أو محاجا خطابه على خلاف مقتضى الظاهر لاعتبار مناسب يجب ما نيط به
غرض المقام قريبا مما سيجيء في اعتبار يا ايها النبي بلغ على ما هو الاصل معقود له فصل وحينئذ اعتبار الخطأ به
بحسب الفرض والتقدير اعتبار ان المخاطب لو كان ممن يجوز عليه الخطأ لكان هذا الحكم منسوبا بالخطأ او التردد
واما الاخراج لا على مقتضى الظاهر فهو محصول ما جعل صاحب الكشاف فوكره في سورة الزخرف افانت
تكره الناس وافانت تسمع الصم من قبيل التخصيص نظرا الى ان المخاطب وهو النبي عليه السلام لفرط شغفه
بايمانهم وتبالغ على ذلك كانه يعتقد قدرته على ذلك على سبيل الاشتراك او على سبيل الانفراد ومما يقضي
منه العجب ان هذا الحكم كيف ذهب على من قضى النحب من افاضل الازمان فلا محل الا القول بان صفحة الزمان
فلكل درة منتظم بعينه من سمط امتداد الزمن وبحسب معاقد الاوان كانه يحكى بحسن النظام انتظامها
في غير ذلك المنتظم قبل ما جاء ملائيا سوامح فياض اليوم. فان كل يوم يوم قوم. ولكل قوم قوم يوم.
فما اشرقت شموس الفضل على الافول. ثم استوطن الافاضل زوايا الخمول الثانية امنها ما استكشف
عنه صاحب الكشف من ان تفسير قوله بالحق يحكم الله ظاهر في ان مراد المفسر تفسير الحق بالله على ان يكون
الحق من اسماء الله تعالى وفيه اضمار اي بحكم الله تعالى بان الذات لا يكون محكوما به لكن مقابلة الهوى تأبى
عن ذلك فالحمل على انه اراد ان جعله خليفة يقتضي ذلك ولهذا دخل الفاء عليه في التنزيل وصرح جار الله
بان العلة هو الوجه واراد بقوله بحكم الله بحكم العدل لانه تعالى لا يحكم الا بالحق والصواب واستغفر به العلامة
التفتازاني واستشهد الطيبي واستطابه لحصول التمسك بالعلة المصححة بعد بيان المانع من خلاف ما هو
بصدده تصحيح بتلك العلة المصححة الجابرة للرجحان في جانب الخلاف ايضا بجميع مقدماته اقول الان ما يجب
اليه طلاوة التنزيل ايثار ما يذهب معه ذهن السامع كلا المذهبين لا الاقتصار على ما لا يحتمل الا احدهما
وذلك بان يجعل من المحسنات على نحو التورية كاكثر متشابهات القرآن على ما تقرر لان كلا من الذات
والصفة يحمل لفظ الحق فغاية ما في الباب ابداء ان يكون احد المحملين بعيدا بالنسبة الى الآخر قريبا وعلى ان الهوى
هو الحكم الباطل وحيث يذكر الهوى مقابلا للحق كانه يقال مثلا اتبع الحق ولا تتبع الهوى او انت تابع للحق لا للهوى
النفس او الاهواء فالمراد بالحق مقابل الباطل وهذا اعني ابداء احد المحملين من ركني التورية واحد اسباب
تصويرها اعني ان الكون امثال هذه التكلفات انما هو عند الاقتصار على احد التوجيهين واما على التورية
فما يعد تكلفا ينقلب جهة حسن لان التورية من المحسنات وتلك المعدودات من التكلف جهات مصححة لها
فتكون من جهات الحسن قطعا وما تكلفوا من اثبات البعد لا يوجب الا المراد به لا ما ارادهم من عدم المرادية
على ما هو شأن ترشيح التورية ضرورة ان هذه تورية مرشحة وترشيحها بمقابلة الهوى ومن المقرر انه كلما
ازدادت التورية ترشيحا ازدادت حسنا كما في بيت السقط اذا صدق الجد افترى العم للفتى
مكارم لا تخفى وان كذب الخال فابداء الترشيح لا ينافي التورية بل يحققها ويحسنها ومرجع هذا الى انه كلما

كلما ابدى بعد المعنى الآخر بحسب كثرة الترشيح فهو متعين بحسب المقام على معنى مرادية دون مرادية المعنى
القريب المورى به عن المعنى البعيد اذ المقام مقام التورية والستر لا مقام الافصاح والاظهار بل تسمية
التورية بالايهام بناء على ان المعنى المراد موهوم بالنسبة الى المعنى القريب غير المراد الذي لا معنى لقربه
الا المظنونية الناشئة من امر يجوز ان يدخل فيه ترشيحه فلا ضير بحسب المقام في ابداء معنى المراد كل الابعاد
البعد الناشئ من الترشيح اذ كلما ضوعف هذا البعد كانه ازداد في تحسين التورية كما في بيت السقط كما سبق
انه لم ينقد العكس عليهم فتحامهم هذا من وادي البحث عن الحتف بالظلف فافهم فقد طال ما قيل العلم ليس يوقف
على قوم ومنذ ما الح من القى هذا القاصر اليوم فكم وكم في هذا العرض من الزمان من نطق به حتى تقشعر القائل
ان العلم وقف عليه الان وكم من ملك لم يولد بعد ما لكه فضلا عن موت الموقوف عليه فيا من هو على الكرم دائم
هذا الكلام السمج ومنها ان لك ان لا تحمل قوله ولا تتبع الهوى على ذلك المعهود المذكور وعلى سلوك فتنه
بل على معهود آخر يعاوض في المعهودية مع ملاحظته والتمثيل به فان التمثيل بحال الهوى بحسب اتخاذه الها مما عهد
ايضا مما هو مقابل باعتبار معهودية هذه اتخاذ الاله الحق الها واتباعه والايتمار باوامره والحكم بحكم على ان يكون
المراد هو الامر بتبعية المستخلف واتخاذه الاله والنهي عن تبعية الهوى والانقياد له انقياد الخليفة للمستخلف
وعند هذا فينبغي بل ينعكس ابداء مقابلة الهوى لان هذا ليس الا اذا حمل الكلام على التمثيل بحسب المعهود الاول واما
اذا حمل على التمثيل بحسب ما عهد ثانيا باعتبار الثاني فالامر بالعكس من ذلك اعني ان مقابلة الهوى ما يرجح للحمل على الحق
المقابل للباطل لكون المعنى اذ انه لكونك خليفة يقتضي ان تتبع مستخلفك وتحافظ على خلافته وتحتفظ
بها ومصداقه ان تحكم بحكمه تحاشيا عن اتباع الهوى الذي هو مصداق لكونك خليفة للهوى مبطلا لمنزلة عنك
خلافة مستخلفك وبالجملة كان للهوى مقابلة للحق المقابل للباطل كذلك له مقابلة لذلك ويتسبب عنه لا تخالف
اتباع الله وهو الحكم بحكمه لا اتباع الهوى وهو الحكم بمقتضاه وبحكمه بل قد حصل بك من هذا ان ما قيل قوله بالحق ظاهر
في التفسير بكونه من اسماء الله وما بعده ظاهر في التفسير بمقابل الباطل فتعارضا نزولا وتجاذبا ويتقوى جواز
الحمل على ما لا اخلال به عنده ايضا بالمعهود ويترجح جانب عدم التفكك لنظام نظم التنزيل لوضوح ان مساق النظم
بظاهره يقتضي بالحمل على انا جعلناك خليفة فاحكم بالحق وصر تابعا لا تابع الهوى اذ التابع والخليفة يؤدي
كل منهما بحسب المقام مؤدى الآخر وذلك ان في الحمل على مقابل الباطل تكلف توسيط التعليل الذي حملوا
الكلام عليه تحصيلا للربط وتحقيقا للتقريب والحمل على اسم الله تعالى سالم عن هذا التكلف ومعارف لما تبع
صرفا لا تكلف فيه بل متصرفا في فن من اساليب البلاغة الا ما نصب نحو اليه انصبابا سائغا ومنها
ان هذا كله اذا لم يتم وزن للنسف لا على مقتضى الظاهر والا فليس في تقرره السحرة المفلقين ما عده صاحب
الكشاف اباء من التكلف في شيء بل هو من جملة فنونهم اللطيفة المسلك حيث يلزم ان يتجلى الكلام اولا
بحلية الالتفات حيث قال بحكم الحق لا بحكمك وثانيا بالتعريض بانه من لا يحكم بحكمه يلزمه انه يرى باتباع الهوى
ويلزم اتباع الهوى ان يحكم بالباطل بل اتباع الهوى علم في الحكم بالباطل كما ذكره من النكتة اغنى من نكات
تستعمل ويجري في العلوم الى اوراث لا فيما ينتحى فيه منار البلاغة ويحتذى حذوه المحسنات ولو سلم فلا يتم

الابعد ان يكون بهذه المقابلة محاملة اعانة شان بان لا ينالها الابتذال بكثرة تناول ايدى من لا شان لهم ولو سلم
كونها منه فلا يتم الابعد ان لا يؤثر عليه بعارضها او ما هو قوى منها بان يكون ما اوثر عليها من ذاتيات البلاغة
لا من مقولة الغائث الذى هو من المحسنات العرضية وانه كما ترى معلوم الانتفاء ومنها ان هذا ما ادى اليه
النظر الجليل واما الجب الدقيق من النظر فمن المحتمل ان يكون المراد ان ذكر ما هو مقابل للهوى اعنى الحكم بالحق
انما هو على سبيل الكناية لا على سبيل التصريح لان حكم الله ما يكنى به عن الحكم بالحق او على ان قوله ولا تتبع الهوى كناية
عن النسبة وهى ان من لا يحكم بحكم الله تعالى يكون متبعا للهوى اعنى ان يحمل الكلام على ارتكاب الكناية اما فى الجانب
الاول على طريقة الكناية عن الصفة ويكون الثانى قرينة لها او فى الجانب الثانى على طريقة الكناية عن النسبة
ويكون الاول قرينة لها وح فيكون قول صاحب الكشف بمراحل من الملايمة للمقام بل بمعزل عن الالتيام
حيث يكون صنعة التقابل التى ظن فوتها مرعية ح على وجه هو ابلغ مما ظن محفوظيتها عليه لانضياف الكناية
والالتفات ح ايضا اليها فضلا عن فوتها فيكون ما ذكره راجعا الى الاشتباه بين الكناية والمكنى عنه
اذ لا يلزم من فوت التقابل بالنسبة الى الكناية فوته بالنسبة الى المكنى عنه الذى هو المراد ح كما شان الكناية
وليت شعرى كيف غفلوا عن هذا التوجيه اذ بعد تعين الحمل على التعليل يكون المراد والمؤدى حاصل معنى الكناية
وذلك انه بعد جعل حكم الله تعالى كناية عن الحكم العدل الى الصواب كما التزمه صاحب الكشف فليجعل راسا
بل على ان يجعل فى تفسيره بالاخرة فان قلت مراد صاحب الكشف ان المشترك لابد له من قرينة لتعين
المراد وقرينة المقام قرينة للحمل على مقابل الباطل قلت بل انتصب من اول الوهلة قرينة للحمل على اسم الله
كما بيناه فان لم يعارضها قرينة للحمل على مقابل الباطل فذاك وان عارضتها فالحمل على ايهما كان جايز لمجرد النظر
الى القرينة كما هو شان تعارض القرينتين عند ما يحتمل المقام الحمل على ايهما كان والترجيح موكول الى الامر الخارج
مثل كثرة المحسنات الذاتية او الوضعية الثالثة منها ان كلام المفسرين والعلامة الزمخشرى والقاضى استنبط
من هذه الاية حكما فى العلامة ان فيها دليلا على ان حالة عليه السلام بعد التوبة بقيت على ما كانت عليه لم تتغير
اقول هذا ما ذكره الواحدى فى غير النسفى احتمال الامرين معا الخلافة بالسابقة المستمرة والخلافة الحادثة
بعد التوبة ثم كما ترى يشمل استمرار الخلافة ونفس حدوثها بعد التوبة واما الثبوت قبل التوبة فقط فهى تعرض
لبطلانه صاحب الكشاف لانه من المحتملات ايضا فلابد من ان يستند ببطلانه الى دليل وهو هذه الاية
على رأيه فغرض صاحب الكشاف جعل الاية دليلا على ثبوت الخلافة بعد التوبة اعم من الحدوث والبقاء
واما ايثار البقاء فمبنى على ما هو مختاره من الاحتمالين ولا لالتزام استنباط عن الاية لكنك خبير بانه ممن
يتردد فى عدم تغير حاله عليه السلام بعد التوبة تغيرها قبل التوبة حيث وثب ملكه قبلها اى ممن يتردد
فى عود انتظام حاله عليه السلام فيحتاج الى الدليل فيه لا يحصل له القطع ما قام احتمال ان يكون المراد بالاية
الكريمة افادة ان الخلافة ملزومة للاقتصار على الحكم بالحق عن الجزم به على ما اطبقوا على تفسير الاية به وكما هو
مقتضى تعقيب الفاء حيث يلزم ح ولا اقل من ان يحتمل ان يكون الامر بالحكم بالحق للتعجيز من بين معانى الامر
لعدم قدرته الى الطب على الامتثال بعد وقوع الزلة مرة اذ لا تدارك للاقتصار المفاد اذ ذاك اه

انه ولو حكم بجميع الحقوق الى غير النهاية بعد ذلك الاقتراف خصوصا اذا انضم اليه احتمال ان يكون هذا النداء
من صور تنزيل الاقرب من حبل الوريد منزلة البعيد بالنسبة الى الامر الذى ينادى له بمعنى انه بلغ من علو
الشان الى ان المخاطب لا يفى بما هو حقه وان بذل وسعه واستفرغ جهده اذ مرجع الامر الى العزل والتغيير
فضلا عن الاعادة والتقرير او يكون من قبيل تصوير الماضى بصورة الحال استحضارا للصورة البديعة كما فى
فتثير سحابا فسقناه على ان يكون المراد استحضار الاستخلاف الماضى مع ترتيب وظايفه عليها ولسردها
وظيفة وظيفة تعليلى وتقريعا او تبسيطا للمعاذير المؤخذة من ما خذ اسبابهم كما يستمع على اصل صاحب
الكشاف من الوجوب على الله تعالى اى يا داود انا جعلناك خليفة وكان من وظايف هذا الجعل ان تحكم
بالحق لا ان تتبع الهوى الى اخر ما جعل تعدده على ما يرتكب كثيرا ما فى مقام التعيير والتقريع او التلهف الى ما فات
على من اقتحم المهالك فاتعف من سوء التدبير وفرط التقصير والتهور مثلا فيقال يا مغرور اعطيت عقلا
حتى تعلم فى مظان الحزم ما تفعل كذا وكذا او احتل كيت وكيت الى ان اشفقت على الكفاح ثم تتدارك
بالحيلة الفلانية او استعن بالجمعة البرهانية الى اخر ما كان يجب ايثاره به ولو السف امرى لا تقبل معقولية
الغير ولا تكشف تعف السعه ومن الجايز ان يرجع مثل هذا الى التوجع والتحسر الذى عليه حمل قوله يا عابى
بكى عند كل صباح فلبعض المحققين ان امثال ما استخرج من متولدات النداء لو استخرجت واستحجنا
لو تأملت وما للقاضى انه يؤيد ما قيل ان ذنبه عليه السلام المبادرة الى تصديق المدعى وتظليم الاخر قبل مسألة
اقول لو ابقى الحكم بين الناس على ظاهره لكان فى الاية دلالة عليه اذ ليس الحكم بين الناس الا فى تلك الحكاية
التى ينحصر الذنب على تقدير ها فى المبادرة وهى الحكاية التى حكاها صاحب الكشاف قبل هذه الاية بلا فصل
حيث قال وقيل ان الخصمين كانا من الانس وكانت الخصومة على الحقيقة بينهما وما كان ذنب داود عليه السلام
الا انه صدق احدهما على الاخر وظلمه قبل مسئلته وذلك ان ما توهمه صاحب الانتصاف واستطابه
الطيبى من كون قوله وما كان ذنب داود وكذا ما سانقلا الى من الحكاية ساقطا جدا اذ لو لم يحمل على ان هذا القول
من تتمة هذه الحكاية لم ينتظم امر تلك ولا امر هذا اذ الحكاية حكاية ذنبه عليه السلام فكيف لا تشتمل على ان الذنب
ماذا والذنب ذنب تلك الحكاية فليس موقع ذكره الا فى ضمن حكاية من تلك الحكايات التى قد انجر
فيما سبق عنده ما هو موضع استيفائها هذا على تقدير حمل الحكم بين الناس على ظاهره من ان التجريد الوصية
بذلك للذى صدر عنه من هذا النوع على ما فى الانتصاف لكن اذا صرف بقرينة مقابلة على ظاهره الى الهوى
فناسب للعشوح بل عليه فيه فانه لم يكن التأييد للحكاية التى استبعدها فلا اقل من التعارض كيف لا وللمقالة
الهوى تأثير فى تعيين المراد من مقابله من بين المحتملات التى قد نبهناك على تفاوت الحال بحسبها فيما سبق
منا فى طريقة صاحب الكشف ومنها انه قد ذكر الامام فى التفسير الكبير ان ذكر تفويض الخلافة الى داود عليه السلام
بعد ذكر القصة من اقوى الدلايل على ضعف القول المشهور فى تلك القصة لان من البعيد جدا ان يوصف
الرجل بكونه ساعيا فى سفك دم المسلمين راغبا فى انتزاع ازواجهم منهم ثم يذكر عقيبه ان الله فوض خلافة
الارض اليه اقول لو جاز من النبى عليه السلام مثل ذلك كما هو المعروف فى هذا الاستدلال لجاز من الله تعالى مثل هذا اشرعا

لان مثله لا ينافي الخلافة حجة على اهل الاهواء كما هو المذهب ثم ما لم يجز هو مثل ذلك من النبي عليه السلام اداما
من الله تعالى فيجوز بل يقع مثل هذا بل اشد حاله فلم في حيز الامكان فان فرض وقوع ذلك الغير الجائز من النبي
فلم لا يحكى الجائز اذا وقع من الله تعالى كيف لا وليس حكاية هذا القبيح فرضا اشد من فعل القبيح ولو كان فعله جائزا
كما هو المذهب فانه كان مراد الامام انه لم يحك هذا القبيح فهو راجع الى انه لم يكتم ما فعله وان كان مراده انه لم يحك
بوجه لا يفهم معه ذلك الا باسم الواقع او لم لا يستحيي من فعله ومن حكايته نعوذ بالله وان كان مراده انه هذا
مناف للبلاغة فكم من منكرات محكية في القرآن والبلاغة هي البلاغة وان اراد ان هذا نقص فلا يجوز على الله تعالى
فهذا ساقط جدا لانه فعله واقع كما في كثير من الخلفاء فضلا عن جوازه فضلا عن حكايته بل لو تحقق هذا الرجح
الى تفضيل مرتبة الخلافة على مرتبة النبوة لان من لا يأبى عنه النبوة عن مثل ذلك القبيح كما هو المفروض
في الاستدلال كيف يأبى عنه الخلافة عنده بل كيف يكون الثاني ظاهرا بالنسبة الى الاول حتى يصح الاستدلال
بالثاني على الاول ولو حمل كلامه على ان المستفاد من اسلوب التنزيل العلية كما صرح به بعض في وجوه الاستدلال انه
حيث قال ثبت في اصول الفقه ان ذكر الحكم عقيب الوصف يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف
فلما حكى الله تعالى عن تلك الواقعة القبيحة ثم قال بعده انا جعلناك خليفة في الارض اشعر هذا بان الموجب
لتفويض هذه الخدمة هو تيانه بتلك الافعال المنكرة ومعلوم ان هذا فاسد لا يجب عليه الا من يجوز عنده صدور
مثل تلك الواقعة القبيحة عن النبي فلانه يجوز ان ينزل النبوة الى الخلافة وتحول اليها كما ينزل الخلافة الى الملك
فيصح التعليل ويكون حاصل المعنى انك كنت رسولا فلما اقترفت تنزلت من الرسالة الى الخلافة فاحكم
بين الناس بالحق اي اعط حكم الخلافة حتى لا تتنزل من الخلافة ايضا الى الملك ومنها ان العلامة التفتازاني
وافق الطيبي على ان الاستخلاف على طريقة قولك هذا خليفة السلطان في البلد اذ نصبه ملكا عليه وهو
حي والجعل خليفة عمن تقدمه من الانبياء وعلى طريقة زيد خليفة عن عمرو اي بعد ما قضى والقضي وما استشهد
الطيبي بصور كونه الاطلاقين معا على سبيل الحقيقة لكنه اورد في سورة الملائكة نقلا عن الامام
الراغب الاصفهاني انه يقال خلف فلان فلانا اي قام بالامر اما بعده واما معه والخلافة النيابة
عن الغير اما لغيبة المنوب عنه واما لموته واما لعجزه واما لتشريف المستخلف وعلى الوجه الثاني استخلف
الله عباده في الارض والذي يراه الامام الرازي ان الاول مجاز والثاني حقيقة معللا بوجوب
كون المستخلف بصحيح الغيبة فحقيقة الخلافة ممتنعة في حق الله تعالى فالحمل على نافذ الحكم يجوز انه هو الواجب
اقول معنى الخلف مأخوذ من معنى الخليفة والخلفية اما خلفية الحكم للحكم او خلفية الذات للذات
ومعنى خلفية الحكم للحكم ما له اي سقوط مؤنة المباشرة عن المستخلف او تأدي المباشرة والاتيان بها والتعرض
اليها لعدم الامكان مثلا الاجابة للتمثل ونصب ما هو في معنى الظل لنفسه وحيث كان فقدان الاصل
معتبرا في معنى الخليفة فالاستخلاف اذا اضيف الى الله تعالى كما في خلفاء الله في ارضه ينبغي ان يكون المراد
خلفية الحكم للحكم اذ لا حسن لاعتبار فقدان ذات الله تعالى اللهم الا ان يؤول بان الله تعالى ليس في موضع اداء الحكم
كالارض في خلفاء الله تعالى في ارضه فانه يصح ان يقال ان الله تعالى لم يكن في الارض واذا اضيف الى المخلوق لا يتعين

لا يتعين خلفية الحكم وعدم التعين وان لم يكن تعيينا للعدم لكن تخصيص الشق الاخير بخلفية الذات للذات
انما هو باعتبار الوقوع بحسب المقام اذ الخلفية المترتب عليها لزوم الحكم بالحق ليس الا على هذا النهج من الوقوع
بحسب المقام اذ ما لم ينقص صاحب شريعة لم ينتصب خليفة بدله ثم ان كان مراد صاحب الكشاف في الكلمة
في شق الترديد معا ما يقابل الملك اعني الخلافة المصطلحة صح قوله ومنه خلفاء الله في ارضه اتفاقا لا بد ان يكون
ايضا الترديد باعتبار كون الخليفة خليفة الله او خليفة رسول الله ولا يصدق القسم الاول على الملك
بل يشبه الملك كما هو مؤدى قوله لكن يستخلفه بعض السلاطين ويكون المراد من الملك في القسم الاول
الملك اللغوي لا ما يقابل الخلافة فلا يتعلق الغرض بالوجه الذي وافق التفتازاني الطيبي على ذلك ولو كان
ما اتفقا عليه فرقا ثابتا في الواقع وان كان مراده من الخلافة ما يتناول الملك ايضا جريا على اصطلاح قوله
يستخلفه بعض السلاطين يكون قوله ومنه خلفاء الله في ارضه في حيز المنع بل الظاهر انه من الخلافة المقابلة
للملك ثم ان انحصار المعنى في الاحتمالين انما هو بالنظر الى خصوصية فاعل المقام وهو الله تعالى اذ بالنظر الى مطلق
الفاعل يثلث الاحتمال فان اهل البيعة يجعلون الخليفة خليفة بسبب بيعتهم فيكون جاعل الخليفة وناصبه
ح محكوم الخليفة ويكون مرجع الى علية الى المحكومية لكن معنى الخليفة على حقيقته ح ايضا لرجوعه الى تفويض
امره وحكمه اليه كانه خرج امره عن يده ومنها ان ما اجاب به احد الائمة عما بلغ بعض خلفاء بني مروان
نتجه اليه ان النبوة تحل عن المعصية وتاباها بخلاف الخلافة التي لا تأبى الا الزندقة على ما حكي من ان الوليد
بن يزيد بن عبد الملك الخليفة الفاسق ذكر عند المهدي مرة فقال رجل كان زنديقا فقال المهدي مه خلافة الله
عنده اجل من ان يجعلها في زنديق يجمعها مع ما لا يجوز اجتماعه معها على خطر عظيم كذنب المقربين المخلصين
الذين حسنات الابرار سيئاتهم وكالتلوث بالمعاصي واقتراف الذنب في الحرم وفي اشهر الحرم متقربا
الى ما في غيرهما فقد في غير موضع من الكشاف ايضا ان الله تعالى يريد من الانبياء عليهم السلام تساوي الظاهر والباطن
والتصلب في الامور والتجارب في الاحوال وبالجملة تكليفهم من مشاق التكليف ومتاعبه ما لا يكلفه غيرهم
حتى انهم عليهم السلام لا يرضون باطنهم وظاهرهم سواء على ما تضمنه حديث امره عليه السلام بقتل عبد الله بن سعد بن
ابي سرح واستشفاع عثمان رضي الله عنه وترقب عمر رضي الله عنه للقتل مترصدا الى ايماضه عليه السلام وكان الاصل
في ذلك انه كلما ازداد تكاليفهم يجب ازديادهما فان المرء مثلا لا يكلف من قبل اجنبية ما يكلفه من قبل
قريبه ولولا هذا لم يكن المجيب حاجة الى التمسك بنبوته عليه السلام وبافضلية النبوة من الخلافة فان في داود
عليه السلام خلافة ايضا فعدم رفع القلم عنه لما كان مؤدى الآية الكريمة انتهضت الآية دليلا على بطلان الكلية
التي بلغت الخليفة على انه هذا لو ثبت فانما يثبت حال الشريعة التي دان لها داود عليه السلام ومسئلة
الخليفة ليست الا عن حال شريعتنا الا ان يقال المذهب عندنا ان شرائع من قبلنا يلزمنا على انه شريعة
لنا لكن عالم بنسخ الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار وهذا الشرط موجود
فيما نحن فيه والعجب ان من الاحكام ما هو من هذا القبيل ومع ذلك يجعلونه قياسا كحرمة التلوط فانها
ثابتة في الاديان السالفة باسرها اذ لم يتنزل ذكر على ذكر قبل قوم لوط كما في الكشاف وليس ذلك الا لحرمته

لالان كلام من داود الوليد الخليفة حيث قال لولا ان الله ذكر آل لوط في القرآن ما ظننت ان احدا يفعل هذا
ثم من ابي عبيدة قال فيه نواس وفيه حسن الالف علي لوط واتته ابا عبيدة بالله قل آمنا ودوانا وياجوج وماجوج يعمل
هذا القوم ايضا مع انهم يحيلون هذه الحرمة قياسية هذا ثم ان ما اخرجه ابن ابي حاتم في تفسيره المشهور من نحو هذه
القضية ابراهيم بن درعة لا عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ولا الزهري قال انا الوليد بن عبد الملك قال لابن جهم
زرعة احاسب الخليفة فقال يا امير المؤمنين انت اكرم على الله ام داود وان الله جمع له النبوة والخلافة
ثم توعده في كتابه فقال يا داود الآية اقول عبد الرحمن بن زيد بن اسلم لما ولي يزيد بن عبد الملك بن مروان
بعد عمر بن عبد العزيز قال انا باربعين شيخا فشهدوا له ما على الخلفاء حساب ولا عذاب فما بلغ الخليفة
انه كان على اطلاقه حتى يؤل الى ان العدل ايضا غير واجب على الخليفة فيكون الخلافة هي الضرورة بمنزلة المستخلف
في انه لا يسأل عما يفعل هذا مما لا يكاد يتوهم اصلا ولو توهم متوهم هذا الذي يفضي البتة الى وجوب طلب الخلافة
على كل احد خلاصا عن التكليف فضلا عن ان يمتنع عنها كما هو المنقول عن خلفاء الراشدين اذ لا معنى لهذا
الامتناع ح اصلا لم يحتج في ابطاله الى مثل دلالة هذه الآية بل كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته يبطل خرافة
الخليفة واصالته في هذه المؤاخذة وان لم يكن على اطلاقه بل كان في حق غير حقوق العباد خاصة على ما يحادث
به العوام مبالغة في توهم ان يكون العدل مكفرا عن سيئاته غير المتعدية بعيد في الاستدلال خلل آخر هو ان التوعد
المستفاد من الآية هو توعد الحكم بين الناس الذي هو من الاحوال المتعدية ويشبه ان يرجع هذا الى ما يرتكب
من نحلة الرافضة وملة الملاحدة من ان الامام يجب ان يكون مما يأتيه اليقين كما يراد الاولون وبعد ما اتاه
اليقين يرتفع التكليف بحكم واعبد ربك حتى يأتيك اليقين كما هو راي الآخرين وح فالجواب انه يطوح
من مثل هذين المذهبين فان التمسك بالآية على ما علمت وما ينقل عن بعض جهلة ارباب الشهود من سقوط التكليف
عند الجبارة بمرتبة من المراتب يمكن ان يكون من مرتبة الخلاف من شعب ذلك المقام فمعناه على ما هو المصرح
من تبدلهم انقلاب التكليف الى المطبوع من فرط الالتذاذ بالعبادة فان المشايخ بالنسبة الى البعض قد يستحيلها
المذاق من الاخوين وعن المأمون الخليفة اما والله الذ العفو حتى اخاف الا او جر عليه ولو علم الناس
مقدار محبتي للعفو لتقربوا الي الذنوب وعلى هذا يجب ان يحمل ايضا ما نقل في شرح فصوص الفارابي لبعضهم
والذي يحكى من سيرة السلف ان اسمعيل القاضي قال دخلت على المعتضد فدفع الي كتابا فنظرت فيه
فاذا قد جمع له فيه الرخص من زلل العلماء فقلت مصنف هذا زنديق فقال الخليفة قلت لا ولكن
من اباح المسكر لم يبح المتعة ومن اباح المتعة لم يبح الغناء وما من عالم الا وله زلة
ومن اخذ بكل زلل العلماء ذهب دينه فامر بالكتاب فاحرق [illegible] لام ولد

يا داود انا جعلناك خليفة في الارض قال صاحب الكشاف فيه دليل على ان حاله
بعد التوبة بقيت على ما كان عليه لم تتغير قيل عليه لا يصح دلالتها على ذلك ان لو كان نزولها
بعد الآية السابقة واللفظ لا دلالة عليه ويمكن ان يجاب عنه بان الترتيب الذي يجيء في القرآن
يجمع عليه بين الصحابة والتابعين وغيرهم ولم ينقل على التقدم نقل والعلماء تكلموا على ما هو الموافق

على ما هو الموافق بالتأخر فيكفي لنا دليلا بالتأخر والا يلزم ان يبطل اكثر لطائف النكت التي وجدها المفسرون
بين الآيات الكريمة من التقدم والتقدم وذلك منكر قال في تفسير قوله تعالى فاحكم بين الناس بالحق بحكم الله
قال الفاضل التفتازاني وعبر عن حكم الله بالحق لانه لا يكون الا حقا وقد يتوهم ان الحق اسم من اسمائه والحكم مضاف
مقدر وليس من ذاك اقول فيه مناقشة لان الحق يجعله تقديره كونه اسما من اسمائه لما يمكن ان يلاحظ معنى اللفظ
ايضا فيحصل فائدة التعبير ايضا كما اذا قصد الرحمن مثلا العلمية والرحمة ويمكن ان يجاب عنه بان مراده ان الحق
اذا كان لم يكن له عليه السلام حكم مستقل واحرى بمطابق لحكم الله تعالى لان تقدير الكلام فاحكم بحكم الله تعالى اي بحكم
مخصوص به تعالى كما يدل عليه قوله لانه اذا كان تسلطه وتمكنه من الحكم من جهة الله تعالى لم يكن له حكم الا على وفق مشيئته
مع انه يحتاج الى تقدير وهو خلاف الظاهر ثم قال القاضي وهو يؤيد ما قيل ان ذنبه المبادرة الى تصديق المدعي
وتظليم الآخر قبل مسالته اقول وبالله التوفيق اعلم ان الشأن في هذا المقام يستدعي بسط الكلام قبل
الشروع في المرام وهو ان يقال لا يخلو اما ان يكون الذنب قد صدر عن داود ع م اولا فان كان الثاني لابد
ان يحمل الآية على الوصية التي اوصاها الله تعالى الى نبيه عليه السلام بالتعريض لا التوبيخ وان الاول فالامر
لا يخلو اما ان يكون الذنب حديث التزوج او قصد الانتقام على الداخلين او المبادرة الى تصديق المدعي
والاول على ثلاث روايات احدها التزوج بسعي القتل لاوريا وهو افتراء محض كما مر جوابه وثانيها التزوج
بطريق الاستنزال وثالثها التزوج بمخطوبة اوريا وهما جائزان في شريعته عم وقد وقع الاستنزال في الانصار
للمهاجرين والثاني وهو ما قيل ان قوما قصدوا ان يقتلوه فتسوروا المحراب ودخلوا عليه فوجدوا عنده قوما
فتغشوه بهذا التحاكم فعلم غرضهم وقصد ان ينتقم منهم فلا يخلو عن ضعف لوجوه الاول انه قال ابن عباس
رضي الله عنه ان داود عليه السلام جزا زمانه اربعة اجزاء يوما للقضاء ويوما للعبادة ويوما للاشتغال
بخواص اموره ويوما يجمع بين بني اسرائيل فيعظهم ويبكيهم والظاهر ان الداخلين لقصد القتل دخلوا
عليه عليه السلام يوم عبادته وهو يوم خلوته فلا يكون عنده احد فكيف يكون اقواما فالرواية تقتضي كلاما
في الظاهر والثاني ان قوله تعالى حاكيا عن الداخلين عليه عم اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف
يأبى عن هذه الرواية اذ لو كان عنده عم اقوام من عشيرته او هذه استوى الخوف على الداخلين بشوكته
وهيبته في اعين الناس فلا يناسب الفزع عنه عم ولا منهم كلام لا تخف الا يرى انه اذا دخل اللصوص
الى سلطان قاهر وعنده جم من جنوده تأمل كيف يكون حالهم وهل يمكن لهم ان يقولوا لا تخف ولو سلمنا
هذه الرواية فغايتها ترك المصابرة على الابتلاء من الله تعالى فيكون ذنبا بمعنى ترك الاولى بشأنه عم
والثالث وهو المبادرة الى تصديق المدعي حيث قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه قبل
ان يسأل الخصم الآخر فغير جائز في كل الاديان لان الشرع وضع لتفريق الحق من الباطل وهو لا يمكن الا باستماع
قول الخصمين ولما كان امكان تفسير الآية بوجه لا يلزم لداود عليه السلام ذنب لا صغير ولا كبير تحجيل له
النوع المدايح من المصابرة على الابتلاء وكثرة رجوعه الى الله تعالى وتوبته لا عن ذنب كما بين الامام
في تفسيره فلينظر فيه من يشاء وتفصيله كان المناسب في هذا المقام ان يحمل الذنب على تقدير صدوره

عنه عليه السلام على ما هو الاخف لان الممتاز ان الانبياء معصومون ولكن بقي البحث اي الذنوب اخف
فذكر الطيبي ان المبادرة اخف وعلله بقوله لان الباعث عليها انهاب الغضب للحق وهو الاخف ويؤيده
وصية داود عليه السلام بعد ذلك لقوله تعالى فاحكم بين الناس ولا تتبع الهوى فما جوت الوصية بذلك
الا والذي صدر عنه من هذا النوع انتهى واما ما لاح ببالي وجال في صدري ان الذنب بمعنى قصد الانتقام
للداخلين عليه عليه السلام او بمعنى التزوج بطريق الاستنزال والتزوج بخطوبة غيره اخف من المذكور
لان ما يلوح في القلب معفو من الناس وبالنسبة الى شانه ذنب بمعنى ترك الاولى كما مر والتزوج بالطريق
المذكور مباح ومشروع في شريعته عليه السلام ولما كان شان داود عليه السلام صرف الناس من الشهوات
النفسانية الى اللذات الروحانية كان الاولى لهم ان يتركوا بعض ما يجوز للناس فيكون الفعل المذكور
من قبيل ترك الاولى بشانه عليه السلام وهو ذنب له لان حسنات الابرار سيئات المقربين واما المبادرة
الى التصديق المدعي فلا يجوز في شريعة احد كما نبهت عليه مع انه يمكن ان يستدل بالايات الواقعة في هذه
القصة على ان الذنب ليس المبادرة فمنها قوله تعالى وشددنا ملكه قيل كان يبيت حول محرابه اربعون الف
محرسوره وبعيد ان تسوروا محرابه ويدخل خلوته من غير وقوف الحارسين اذا دخلته سواء
لقصد القتل او للمخاصمة مع غيره فدلت الاية على ان الداخلين ليس من جنس الانس فكيف يكون المبادرة لانه
لا يبقى لحكاية الملك فايدة ومنها قوله تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب الظاهر ان من اوتي هذا العلم
اي القضاء واستماع قول احد الخصمين غير جائز فلا يتصور صدوره عنه ثم ومنها قوله تعالى فاحكم بيننا
بالحق ولا تشطط لانه ان كانت المبادرة محضة على سبيل السهو وقول الخصم هذا القول قبل القضاء تنبيه
له عليه السلام بان لا يخطي في القضاء عليهما والمبادرة خطأ فكيف يتصور صدوره بعد التوبة خصوصا منه ثم
والروايات على القصة المشهورة كثيرة والاية يحتمل ان يكون تعريضا كليهما فالحمل التعريض على التزوج اولى
من المبادرة مع ان اسناد الارتكاب بما لا يجوز في شريعته اصلا الى نبي داود ذنب ولو بالسهو
ليس ادبا بل ما لا يجوز واذا تقرر هذا فنقول ان اراد القاضي بيض الله وجهه بقوله وهو يؤيد ان ذنبه
المبادرة الى التصديق المدعي مختار عنده فليس بسديد لانه يلزم اسناد الذنب القوي مع احتمال الذنب
الخفيف الى داود عليه السلام والى ان المختار ان الانبياء معصومون عن الذنب كله وان اراد به
انه ليس بمختار عنده بل التزوج المشهور اولى عنده كما يدل عليه قوله فيما سبق ولعله قال بعد اعترافه وعلى تقدير
صدق المدعي فالمناسب ان يحمل قوله تعالى فاحكم بين الناس بالحق على امر من اوامر الله تعالى ووصيته من
نوع وصاياه تعالى وقوله تعالى ولا تتبع الهوى على الاشارة الى القصة المعروفة بقرينة كلمة الهوى فانها
قد يستعمل في مقام العشق والمحبة اتى بهذا كما قيل ان اعرف الهوى وغير ذلك قوله تعالى فيضلك
قال صاحب الكشاف في تفسيره فيضلك الهوى وقال الفاضل التفتازاني لو جعل الضمير لاتباع الهوى لكان انسب
لانه سبب اقرب وفيه نظر لان الاتباع عين الضلالة ولذلك اذا تابع الرجل هواء نفسه يقال له
ضالا فيتحد السبب والمسبب قوله تعالى الا الذين يضلون عن سبيل الله قرا بعضهم بفتح الياء نظرا

نظرا الى ان الاضلال للغير يستلزم الضلال لنفسه وعندي قراءة الفتح ابلغ بحسب المعنى لان الذين يضلون
في نفسه اذا استحق العذاب الشديد فالمضل للغير مع كونه ضالا اولى ان يستحق به لانه يكون ضالا ومضلا
قال في تفسير قوله تعالى فويل للذين كفروا من النار بسبب هذا الظن الاحسن ان يترك هذا التقييد لان الذين
يقرون بحكمة خلق السموات والارض ويوم الحساب ولكن لا يعتقدون دينا يلزم ان يكونوا متروك الاحوال
وتعميم الكفر بسبب الظن او بسبب غيره اولى بالسياق

هذا ما الاح ببال العبد الفقير محمد بن
بير محمد المعروف بالتفسير
عفي عنهما

سورة الزمر

بسم الله الرحمن الرحيم

لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء فيه اشكال لانه ان اراد الولد الحقيقي لا يصح ان يكون
مما يخلق وان اراد من ينزل منزلة الولد في الاكرام كما قالت اليهود نحن ابناء الله واحباؤه وكما قال
عيسى عليه السلام ساذهب الى ابي وابيكم لم يبق فيه احتجاج على المشركين **اقول** جوابه ان المراد الاتخاذ
الاعم اي لو تعلقت الارادة باتخاذ ولد على الاطلاق لكان باصطفاء ما شاء في مخلوقاته من مخلوقاته
لتعاليه وتقدسه عن الولادة لكن الارادة لم تتعلق بشيء من ذلك فانتفى نسبة الولد اليه سبحانه بسائر
وجوهها وكان في الاية اقوى احتجاج على بطلان ما زعم المشركون والله اعلم لمولانا سري الدين محمد

لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء يعني لو اراد اتخاذ الولد لامتنع ولم يصح لكونه محالا ولم يتات الا ان يصطفي من خلقه بعضه
ويسمي لو اراد اتخاذ الولد لامتنع معنى الاية بحسب النظر الظاهر انه لو اراد ان يتخذ ولدا كما زعمتم لاختار الاكمل
لا الانقص وهو الاناث كما ذكر في مواضع من التنزيل انكار اصطفاء البنات او لو جاز له ذلك
لاختار الافضل على حسب ما شاء لكن لم يرد ولم يجز فلم يكن له ولد لا من الذكور ولا من الاناث
على ما هو قانون كلمة لو من انتفاء الثاني لانتفاء الاول او لو اراد ان يتخذ ولدا لاتخذه من المخلوقات
~~سيما الاشرف الافضل لا الانقص وهو الاناث كما ذكر في مواضع من التنزيل انكار اصطفاء البنات~~
~~ولو جاز له ذلك لاختار الافضل على حسب ما شاء لكن لم يرد ولم يجز فلم يكن له ولد لا من الذكور~~
~~ولا من الاناث~~ لكن اللازم محال لاستحالة كون المخلوق من جنس الخالق لتنافي الوجود والامكان بالذات
وكذا الملزوم وهو ارادة الاتخاذ فضلا عن الاتخاذ والمص لم يذهب الى هذين الوجهين لان الاول
لا يلايم مقام الاحتجاج ولا ما يشير اليه سبحانه من الانتاج والثاني يشتمل على خفاء في الدلالات وتقوية ما يشير
به الكلام من المبالغات وملخص تقريره انه لو اراد اتخاذ الولد لامتنع ان يريد لكون الولد محالا واتخاذ الحج
امرا يقاعه محال وكذا ارادته من الله تعالى لان الارادة هو الترجيح والتخصيص لاحد جانبي الممكن او صفة
شانها ذلك وهذا اعني جعل الامتناع عايدا الى الارادة ابلغ ويجعل ضمير كونه للولد دون الاتخاذ
يندفع تعليل الشيء بنفسه واذا امتنع ذلك فلم يبق ولم يمكن في محل الاتخاذ الا ان يفعل حالة شبيهة
وهو تخصيص بعض مخلوقاته بالقرب والكرامة وقد فعل ذلك فما زادكم الا كفرا وضلالا لغرط جهلكم

منها كالبنين والبنات كما زعمتم اذ لا سبيل اليه سوى ذلك صح

او انه يتخذ نخ

وسفههم حيث جعلتم ذلك حقيقة اتخاذ الولد وتكلمتم به وعاديتم الى ان جعلتموه اتخاذ البنات فظهر انكم
مستبالغون في الكذب والكفر وفي قوله لامتنع ولم يتأت الاكثر اشارة الى ان الكلام على اسلوب
ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم اى لو فرض ارادة اتخاذ الولد لم يمكن الا ما ليس من الاتخاذ في شئ وهذا
غاية في امتناع الاتخاذ وقوله وكانه قال بيان لحاصل المعنى على تقدير كون الجواب هو المذكور على ما هو
الظاهر ودلالة على انه عايد اى كون الجواب هو المحذوف في افادة الغرض اعنى بطلان اتخاذ الولد
يعنى لو اراد ذلك لم يرد على فعله وقد ادى الى كذبكم في ذلك وكان وجوده مفضيا الى العدم فكان محالا
بكل حال فان قيل قوله لو اراد اتخاذ الولد لامتنع لا يستقيم رعايا ولكن ما هو دوام لان الامتناع
متحقق لا منتف ولا على قاعدة الاستدلال اعنى دلالة انتفاء الثاني على انتفاء الاول كما في قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهو ظاهر وكذا لو جعل الدلالة بتحقق الاول على تحقق الثاني كما في قولك
لو كان العالم حادثا لكان الصانع مختارا والمقدم حق لان اتخاذ الولد ليس بثابت وايضا هذه الملازمة
لا يصدق اصلا لان تحقق الشئ لا يستلزم امتناعه بل ينافيه قطعا قلنا الظاهر انه على قاعدة لو لم يخف
الله لم يعصه وهو ثبوت الجزاء وعلى كل حال يعنى ان الامتناع متحقق على تقدير ارادة الاتخاذ فكيف
على تقدير عدمها وهو اولى بانتفاء الامتناع واما حديث كذب الملازمة فكاذب لان المحال جاز
ان يستلزم النقيضين

لمولانا المحقق وسيدنا المدقق
العلامة التفتازاني رحمه الله
رحمة واسعة

والذي جاء بالصدق وصدق به للجنس ليتناول الرسل والمؤمنين لقوله اولئك هم المتقون وقيل
هو النبي عليه الصلوة والسلام والمراد هو ومن تبعه كما في قوله ولقد آتينا موسى الكتاب لعلهم يهتدون
وقيل الجائي هو الرسول عليه السلام والمصدق ابو بكر رضي الله عنه وذلك يقتضي اضمار الذي وهو غير جائز
وقرئ وصدق به بالتخفيف اى صدق به الناس فاداه اليهم كما نزل او صار صادقا بسببه لانه معجز
يدل على صدقه وصدق به على البناء للمفعول لهم ما يشاؤن عند ربهم في الجنة

القاضي البيضاوي
عليه الرحمة

قوله وقيل هو النبي والمراد هو ومن تبعه كذا في الكشاف وهذا كما في قولهم نزل الامير موضع كذا
فان المراد منه بطريق الالتزام هو الامير ومن تبعه لا ان لفظ الامير عبارة عن الامير ومن تبعه
وهذا كما في قوله تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب فان المذكور فيه هو موسى عليه السلام فقط وقومه
مذكور تبعا كما في مسألة الامير وانما جمع الضمير في قوله تعالى لعلهم يهتدون بذلك الاعتبار كما افصح عنه
صاحب الكشف حيث قال واللفظ على هذا موحد لفظا ومعنى الاتباع داخلة بدلالة السياق
واذا جرى ذلك في العرف نحو ولقد آتينا مع قوله لعلهم يهتدون ففيما نحن فيه اجوز نقول من قال
في تقرير هذا الوجه الموصول عبارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن تبعه كما ان المراد في قوله تعالى ولقد

اشارة الى ان جواب لو محذوف والمذكور دال عليه
قائم مقامه ووجه الدلالة انه لما ذكر في موقع اللازم
شئ ما هو مناف له علم بذلك انتفاءه ضرورة استحالة
استلزام الشئ لما ينافيه وفي قوله لم يتأت الاكثر الخ

على قاعدة اللغة اعنى انتفاء الثاني لانتفاء الاول كما في قوله
ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم
ها

ولقد آتينا موسى الكتاب لعلهم يهتدون الخ فيه من التقصير ما لا يخفى الا يرى الى قول صاحب الكشاف في تقرير والذي جاء بالصدق وصدق به
هو رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء بالحق وآمن به واراد به اياه ومن تبعه كيف واحدى الجملتين الواقعتين
صلة لا يصلح ان يكون صفة لمن تبعه فان المجئ بالصدق وهو القرآن انما يتصور في شأنه عليه الصلوة والسلام
ثم اذا تحققت ما قلنا يظهر لك ان ما قيل في بيان قول المص والمراد هو ومن تبعه ظاهره ان اللفظ
مفرد واريد به معنى الجمع مجازا الا انه يكون الآية التي شبه بها كذلك محل نظر بل الظاهر ان الضمير لبني اسرائيل
المفهوم من ذكره وهو خارج عن مرجع الضمير فانه مقطوع الاهتداء انتهى ثم ان الاستدلال على كون موسى عليه السلام
خارجا عن مرجع الضمير بانه مقطوع الاهتداء غير صحيح فان الاهتداء له مراتب كالتقوى فالرسل يجوز ان يكون لهم
اهتداء مخصوص يليق بشأنهم من تحمل مشاق الدعوة والاخذ بالرخص وترك الدعاء على قومه بنزول العذاب
كما وقع من يونس عليه السلام وهو غير مقطوع به بعد على انه يجوز ان يكون ذكر تلك الآية ههنا بطريق التنظير
من حيث ان ذكر النبي في حكم ذكر قومه ايضا ولا يلزم منه رجوع ضمير لعلهم يهتدون الى موسى وقومه بل الى قومه
فقط وان كان فيما نحن فيه عائدا الى النبي وقومه وهذا لان المذكور بضمير الجمع فيه هو الاهتداء وفيما نحن فيه
هو التقوى ووصف الانبياء بالتقوى اظهر من وصفهم بالاهتداء كما لا يخفى ويكون الكلام في قوة ان يقال آتينا
موسى الكتاب لدعوة بني اسرائيل لعل بني اسرائيل يهتدون به وبه يحصل التوفيق بين كلام المص ههنا وبين قوله
في تفسير تلك الآية لعل بني اسرائيل ثم من العجب ان كلام صاحب الكشاف في قوله تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب
صريح في تقدير المضاف حيث قال اى قوم موسى واين ذلك من غرضه في هذا المقام وقد غفل عنه نقدة كلام
مع علو كعبهم في الوصول الى غور مرامه ثم ان كان المراد بالاهتداء به عليه السلام هو الاهتداء المتعلق بارسال الكتاب
على يده والقاء حكمه على ما يليق كما اشرنا اليه لا يلزم مما ذكر عدم اهتدائه عليه السلام قبل نزول التورية كما ظن
فاما على كون لعلهم يهتدون مخصوصا ببني اسرائيل على ما صرح به المص فلا يحوم هذا الاشكال فليتدبر قوله في الجنة
يعني ان المراد بقوله تعالى ما تشاؤن المشتهيات كما قالوا في تفسير قوله تعالى في سورة النحل لهم فيها ما تشاؤن
وآيات القرآن يفسر بعضها بعضا فلا يرد عليه ما قيل انه في الآخرة لا في الجنة فقط لما ان بعض ما يشاؤنه
من تكفير السيئات والامن من الفزع الاكبر وساير اهوال القيمة انما يقع قبل دخول الجنة انتهى وليس في سياق الآية
ما يستدعي اخذ هذه الاشياء في معنى الآية حتى يكون صارفا للكلام عما اختاره المص ومن ادعى ذلك فعليه البيان
قوله تعالى ليكفر عنهم قيل هو متعلق بقوله لهم ما يشاؤن لكن لا باعتبار منطوقه ضرورة ان التكفير المذكور
لا يتصور كونه غاية لثبوت ما يشاؤن لهم في الآخرة كيف وهو بعض ما ثبت لهم فيها بل باعتبار نحواه ولا يذهب
عليك ان مدار قوله ضرورة ان التكفير الخ على ان يكون الغاية في الآية على الاحتمال المردود وهو قوله تعالى
ليكفر عنهم اسوء الذي عملوا بقطع النظر عن قوله تعالى ويجزيهم ودونه خرط القتاد والحمل على تمام كلامه
ايضا مبني على ان يكون الغاية هو مجموع التكفير والجزاء كما يظهر من تقريره فالتزام ذلك فيما قبله لا في ارده
غريب جدا ثم انه ليس في كلام المص التعرض بمتعلق قوله تعالى ليكفر وفي تفسير ابي العادل ما نصه وفي تعلق
الجار في ليكفر الله وجهان احدهما انه متعلق بمحذوف اى يسر لهم ذلك ليكفر والثاني ان يتعلق بنفس المحسنين

كانه قيل للذين احسنوا ليكفر اي لاجل التكفير انتهى — تم علقه المولى الفاضل عزمي زاده افندي عفي عنهما

سورة الغافر

بسم الله الرحمن الرحيم

وما الله يريد ظلما للعباد فلا يعاقبهم بغير ذنب ولا يخلي الظالم منهم بغير انتقام وهو ابلغ من قوله وما ربك بظلام للعبيد من حيث ان المنفي فيه حدوث تعلق ارادته بالظلم قاضي

قال مولانا سعدي افندي في صحة تفريعه عن قوله وما الله يريد ظلما للعباد على مذهب السني نظر لاقتضائه انه لا يريد ظلم بعضهم لبعض فيلزم ان لا يقع اذ لا يجري في ملكه الا ما يشاء وليس كذلك الا ان يحمل الارادة مجازا عن الرضى وفيه ما فيه واما الفرق بين ارادة الظلم للعباد وارادة الظلم منهم بان هذا يمتنع لاشعارها بالطلب وطلب القبيح قبيح بالاتفاق فحديث لم يصح سنده انتهى اقول الجواب عن سؤال المعتزلة ان المنفي في الآية ظلم نفسه مطلقا حتى يشمل ظلم زيد على عمرو وان المراد نفي الظلم بنفي لازمه والمعنى ان الله تعالى لا يظلم نفسه ولا يخلي الظالم من غير انتقام مع قدرته عليه ظلما منه تعالى للمظلوم والظلم منه تعالى بانواعه منفي بمقتضى الآية فيلزم ان لا يخلي الظالم بغير انتقام فيصح التفريع بلا خفاء ومن حمل الآية على عموم النفي كما حمله المعتزلة وقال ان التفريع غير صحيح على مذهب السني فقد اعتزل عن السنة لا يقال ارادته تعالى ظلم العباد بعضهم لبعض وتمكينه عليه وخلقه اذا لم يعد ظلما منه فان لا يعد ترك الانتقام ظلما اولى لانا نقول الاولوية غير مسلمة اذ لا يلزم من عدم كون ارادته تعالى ظلم بعضهم لبعض وتمكينه عليه عقيب تعلق ارادته باختياره وكسبه ظلما وقبيحا منه تعالى عدم كون ترك الانتقام ظلما وقبيحا منه تعالى لان الظلم في الاول قائم بالعبد والمتصف به هو العبد لا الخالق والممكن وفي الثاني هو تعالى لا العبد ولا يخفى ان القبح هو الاتصاف والقيام لا الايجاد والتمكين كما بين في الكتب الكلامية

للمولى سليمان افندي

لا يقال المراد ان ترك الانتقام من الظالم ارادة ظلم للمظلوم فلانه اذا لم يعد تمكينه الظالم من الظلم وخلقه فيه ارادة ظلم للمظلوم فلان لا يعد ترك المعاقبة ظلما اولى — سعدي افندي

قال القاضي في قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وهو ابلغ من قوله وما ربك بظلام للعبيد من حيث ان المنفي فيه نفي حدوث تعلق ارادته بالظلم انتهى اي ابلغ مما ورد في آخر سورة حم السجدة وكذا مما ورد في آل عمران وان الله ليس بظلام للعبيد في آل عمران وكذا من قوله وما انا بظلام للعبيد في سورة ق قال المحشي شيخ زاده فيه سهو في ذكر لفظ نفي لان المنفي تعلق ارادته بالظلم لا نفي تعلقها به وقال المحشي الفاضل سعد الملة الرومي ينبغي ان يكون مقحما في جاء في بال انه اذا كان فيه ظرفا مستقرا والضمير فيه راجعا الى الموصول من حيث ان الذي النفي موجود فيه نفي حدوث تعلق ارادته اي كلمة فيه سببية بالظلم فهو سديد كما يشعر به قول المحشي الفاضل ينبغي ان يكون مقحما حيث لم يجزم كونه سهوا ويمكن ان يقال ان عدم الارادة الواردة في مبالغة نفي الظلم معتبر ومحقق لانه سبحانه مريد في جميع افعاله وذا ظاهر فغاية ما في الباب ليس بطريق التصريح كما في قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد بل بطريق انفهام السبب اي في ضمن المسبب وهو وعكس عن العبيد كما لا يخفى

محرره ابن قاسم علي بك زاده (?)

علي مصطفى المستعد (?)

سورة حم السجدة (?)

سورة حم السجدة

بسم الله الرحمن الرحيم

يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه اي يثبت في علمه موجودا في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون اي في برهة من الزمان متطاولة فالمراد استطالة ما بين التدبير والوقوع وقيل يدبر المأمور به من الطاعات منزلا من السماء الى الارض بالوحي ثم لا يعرج اليه خالصا الا في مدة متطاولة لقلة المخلصين والاعمال الخلص اقول توضيحه انه لا بد ان تمضي مدة متطاولة حتى يعرج اليه عمل خالص لقلة المخلص وندرة العمل الصالح لا ان العروج لا يكون الا في مدة متطاولة فلا يرد ما قيل من ان قلة الاعمال الخالصة لا يقتضي بطوء عروجها بل قلته

من الفوائد الخاقانية (?)

سورة زخرف

بسم الله الرحمن الرحيم

نحن قسمنا بينهم معيشتهم قال القاضي البيضاوي واطلاق المعيشة يقتضي ان يكون حلالها وحرامها من الله تعالى وقال العلامة الزمخشري فان قلت معيشتهم ما يتعيشون به من المنافع ومنهم من يتعيش بالحلال ومنهم من يتعيش بالحرام فاذن قد قسم الله الحرام كما قسم الحلال قلت الله تعالى قسم لكل شيء معيشة وهي مطاعمه ومشاربه وما يصلحه من المنافع واذن له في تناولها ولكن شرط عليه وكلفه ان يسلك في تناولها الطرق التي شرعها فاذا سلكها فقد تناول قسمته من المعيشة حلالا وسماها رزق الله واذا لم يسلكها تناولها حراما وليس له ان يسميها رزق الله تعالى فالله تعالى قاسم المعايش والمنافع ولكن العباد هم الذين يكسونها صفة الحرمة بسوء تناولهم وهو عدولهم فيه عما شرعه الله الى ما لم يشرعه اقول كلام العلامة مبني على ما قدم ولم يصب الى ما اقدم رام ان يدلس مذهبه في الآية فهام في مهاوي الغواية اراد ان يثبت عدم تعلق ارادة الله ببعض الرزق وهو الحرام فقال ما قال وذهل عن حقيقة مآل المقال لانه اعترف اولا بان المعايش قسمة الله لكن العباد اذا سلكوا في تناولها الطريقة المشروعة فقد تناولوها حلالا واذا لم يسلكوها مع فقد تناولوها حراما فالله تعالى قاسم المعايش والارزاق لكن العباد هم الذين يكسونها صفة الحرمة بسوء تناولها وهو عدولهم عما شرعه الله الى ما لم يشرعه فثبت المدعى من ان الله تعالى خلاق على الاطلاق ورزاق المعايش وقاسم الارزاق فسبحان من انطق على لسان من ينكره وصدق الصديق بنطق من لا يقوده ولا يقدح في المسألة الالتباس على بعض الناس من ان الباس البعض معايشهم وارزاقهم كسوة صفة الحرمة بعد سلوكهم في تناولها الطريقة الغير المشروعة لان جميع الكائنات مراد الله تعالى ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقبح الاشياء وحسنها ليس ذلك عائدا الى امر حقيقي في العقل قبل ورود الشرع فالشرع كاشف عنه مثبت له ومبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولا يلزم من اكتساء بعض الرزق صفة ان لا يكون بتقدير الله تعالى اياه وتخليقه لان الجميع بالنسبة الى الله تعالى حكمة محضة حسن جميل والقبح

بالاضافة اليه فالكل منه لها وحوامها من عند الله سواء سميت رزق الله او لم يسم اذا فهمت المعاني

لا مناقشة في الالفاظ والمسامحة في العبارات ليست دأب المحققين ولا من عادات سادات

المسلمين • ثم الاحتراز عن اطلاق ما لم يرد في الكتاب والسنة ظاهرا او دلالة على الله تعالى لازم وادب

واجب كما تقول الخير من الله تعالى والشر من انفسنا حفظا لادب المنطق معتصما بما جاء في الكتاب •

وهو قوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك متمسكا بالحديث الصحيح

الخير كله بيديك • والشر ليس اليك • منزها ذات الواجب وجوده عن الشر وموجبات الظلم

متأدبا بادب خليل الرحمن • حين اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى ربه بقوله واذا مرضت فهو

يشفين • الا ترى الى يوسف مع تيقنه بان الله تعالى خالق الخير والشر ومنه ارادة السوء بقوم كقوله عز

من قائل واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له كيف اضاف السوء الى نفسه بقوله ان النفس لامارة

بالسوء الا ما رحم ربي والى المصطفى صلى الله عليه وسلم مع تحققه بان القدر خيره وشره من الله تعالى كيف قال

اعوذ بك من شر نفسي ولا يسوغ للعارف المتأدب بادب القرآن ان يقول غير ما في الكتاب

والسنة وعلى طالب الحق ان يكون جبريا في مقام التوحيد • قدريا في مقام التأديب لنفسه ويقول

ان ضللت فانما اضل على نفسي وان اهتديت فبما يوحي الي ربي • ويتعوذ بالله ويقول اعوذ برب

الفلق من شر ما خلق • والا فالاعتقاد شيء • والتأدب شيء آخر • ومن لم يعرف هذا الاعتبار

ولم يفرق بين هذه الاطوار تبجح وتشدق • ودعوه ولم يتحقق • تم

لواحد من الفضلاء الكرام عفي عنهم

ولتفصيله ان كلامه تعالى في ارسال نوح عليه السلام بحسب التعلق الازلي الاخباري بثبوت الارسال لنوح عليه السلام في وقت مخصوص ويلزمه كون ذلك الارسال مستقبلا وعند حضور ذلك الوقت يلزمه كونه حالا وعند مضي ذلك الوقت يلزمه كونه ماضيا فعنده خلق الله اللفظ على حسب ان نبيه خلقه دالا على الثبوت المطلق مع لازمه عند التعبير فالمراد بقوله بحسب تعلقات النسب والاضافة بالمقارنة والسبق والتأخر كما في كونه معنا وقبلنا وبعدنا هذا ويحتمل ان يقال لكلامه الازلي تعلق خاص اخباري مطلقا وتعلق آخر بحسب حدوث الازمنة بالمضي والحال والاستقبال هذا ومقتضى كون النفسي مدلول اللفظ ان يستفاد منه ولا ينافي استفادة لازم زايد بحسب تعلق له آخر فلا عسر في التوفيق فتأمل

صالح افندي رحمه الله

سورة الفتح

بسم الله الرحمن الرحيم

انا فتحنا لك اعلم ان عادة العظماء ان يعبروا عن انفسهم بصيغة المتكلم مع الغير لان ما صدر

عنهم في الاكثر باستخدام توابعهم ولهذا اجرى عادته تعالى ان يعبر عن ذاته المقدسة بهذه الصيغة

ثم ان ههنا بحثا كلاميا وهو انه على تقدير ثبوت الكلام النفسي وكونه ازليا على ما هو طريق اهل السنة

يلزم الكذب في الاخبار الماضية مثل فتحنا واعطينا لان صدقه يقتضي سبق وقوع النسبة

ولا يتصور السبق على الاول واجيب بان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي وغيره لعدم الزمان

وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة فمن تحقيق هذا مع القول

بان الازلي مدلول اللفظ عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث

دون المعنى القديم فان اشتهيت تحقيق هذا المطلب على ما ينبغي فاستمع لما نتلو عليك لتتثبت به

فؤادك وهو ان اشتمال الكلام النفسي على المضي والحضور والاستقبال انما هو بالنظر الى زمان

المخاطب لا الى زمان المتكلم كما اذا ارسلت زيدا الى عمرو وتكتب في مكتوبك اليه اني ارسلت

اليك زيدا مع انه حين ما تكتبه لم يتحقق الارسال فلاحظ حال المخاطب وكما تقدر في نفسك

في نفسك مخاطبا وتقول له تفعل الآن كذا وكان قبل ذلك كذا ولا شك ان هذا المضي والحضور والاستقبال

بالنسبة الى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لا بالنسبة الى زمان التكلم بالكلام النفسي فالكلام النفسي

لكونه خطابا متوجها الى مخاطب مقدر لا يلاحظ فيه الا الازمنة المخاطبين المقدرين وما اعتبره ائمة العربية

من حكاية الحال الماضية واعتبار المضي والحضور والاستقبال في الجملة الحالية بالقياس الى زمان الفعل لا زمان

التكلم قريب منه جدا • والله القريب المجيب •

لابن صدر الدين عفي عنهما

قال القاضي البيضاوي وعد بفتح مكة الخ **اقول** المص رحمه الله حمل اولا انا فتحنا على انه وعد بفتح مكة او بفتح

ما اتفق لرسول الله عليه السلام في هذه السنة من فتح خيبر ومكة وما لم يكن الفتح الموعود واقعا بعد احتاج الى توجيه

صيغة الماضي فتصدى له بقوله والتعبير عنه بالماضي لتحققه فان التعبير عن المستقبل المحقق الوقوع بصيغة

الماضي شايع كما في قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة وفيه تنبيه على ان المستقبل والماضي عنده سيان الخ

وحمل ثانيا على ان الفتح بمعنى الصلح وذلك بوجهين احدهما ان الصلح لما وقع بعد ظهوره عليه السلام على المشركين

وغلبته عليهم حتى انهم سألوا الصلح والصلح بعد الغلبة شبيه بالفتح فكان الفتح استعارة وانما قلنا

ذلك لان الفتح الظفر بالبلد بالحكومة ولم يتيسر لهم ذلك في هذا الزمان وثانيهما ان الصلح لما وقع

سببا لفتح مكة ولسائر مواضعهم فسموا الصلح فتحا تسمية للسبب باسم المسبب فكان الفتح مجازا مرسلا

فعلى الاول من الوجهين كان الفعل استعارة تبعية اي بتبعية استعارة مصدره على ما هو المتعارف

في استعارة الافعال بتبعية مصادرها وعلى الثاني منهما كان الفعل مستعملا مجازا مرسلا تبعا للمصدر فيكون

الى ما يسمى مجازا مرسلا تبعيا كالاستعارة التبعية لكنهم لم يتعرضوا لهذا ولم يسموه باسم التبعي مع انه لا خفاء

في صحته مثلا اذا ضرب احد احدا ومات بضربه فلا شك في صحة اطلاق ضرب بمعنى قتل باعتبار ان الضرب

سبب للقتل فيكون الضرب مجازا في القتل وكان ضرب مستعملا بمعنى قتل بتبعية الضرب مثل الاستعارة

بعينه وقد اشير اليه في المطول وحمل ثالثا على ان الفتح عبارة عن فتح الروم من اضافة المصدر الى الفاعل

ويكون عطفا على قوله صلح الحديبية وعلى هذا الاحوال لا في الصيغة ولا في المصدر اي لا مجاز في الفعل باعتبار

الزمان كما في الحمل الاول ولا باعتبار المصدر كما في الحمل الثاني المتشعب الى قسمين نعم لو كان التجوز في نسبته الى الله تعالى

وقد اشار اليه المص وحمل رابعا على ان الفتح بمعنى القضاء فيكون مأخوذا من الفتاحة بمعنى الحكومة والفرق

بينه وبين الوجوه الثلثة المذكورة ان في الوجوه الثلثة المذكورة كان مجازا عقليا من جهة ان الفتح والصلح

فعل رسول الله عليه السلام او عسكره ونسبته اليه تعالى من جهة انه سببه وموجده والنكتة في نسبته

الى الذات المقدسة ان فيها تعظيما لشان الفتح وللرسول والمؤمنين فان قلت لما كانت الافعال كلها مخلوقة

له تعالى كما تقرر في الكلام فنسبة الفتح والصلح اليه تعالى اسناد الى ما هو له فلم يكن مجازا قلت ما هو عبارة عما كان

الفعل او معناه حقه ان يسند اليه في العرف سواء كان مخلوقا له تعالى او لغيره صرح به العلامة في المطول وكيف لا

ولو كان كذلك لكان اسناد جميع الافعال الى غيره تعالى مجازا والى الله تعالى حقيقة كالصوم والصلوة وغير ذلك

ولما كان نسبته واحدا الى جميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسام من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات او الانشاءات ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر لا الحال في وروده وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال

ملا جلال الدواني

قوله ويمكن توجيهه ايضا على انه استعارة مكنية وعلى انه يراد بالفتح خلقه وايجاده وعلى ان يكون المجاز
في الهيئة التركيبية الموضوعة للاسناد الى ما هو له فاستعملت في الاسناد الى غيره او على ان يكون من قبيل
الاستعارة التمثيلية فان هذه الوجوه الاربعة جارية في كل ما كان من قبيل المجاز العقلي قد ذكر القوم الثلثة الاول
في مثال انبت الربيع البقل وقد ظفرت على هذا الاحتمال الرابع هذا ولا يخفى ان الوعد عبارة عن الاخبار الذي
معه سرور فعطف الاخبار على الوعد باعتبار ان الوعد خبر عن المستقبل والاخبار اريد به الخبر عن الماضي
فيحصل التقابل بينهما ويصح العطف واما التقدير بكلمة ان وكون الجملة اسمية وتكرير الحكم بتقديم المسند اليه فلعل
وجهه ان المخاطب وان لم يكن منكرا لكن السامعون ينكرونه او ان الحكم لغرابته وعظم شانه مظنة
الانكار والتعجب راغب فيه وله نشاط به او تردد المخاطب ولكن يتوجه انه لا حاجة الى زيادة التاكيد
وسيجيء ما يدفع ذلك الى غير ذلك هذا اذا كان تقديم المسند اليه للتقوية واما اذا كان للاختصاص فلعله
في مقابلة زعم السامع دون المخاطب بقي ههنا شيء يجب ان نتعرض له وهو انه على الحمل الاول اعني كان التجوز
في الفعل باعتبار الزمان هل هو داخل في الاستعارة التبعية ام لا وتحقيقه ان الاستعارة التبعية
في الفعل في المشهور هي الاستعارة في الفعل بتبعية المصدر وههنا ليس كذلك ويمكن توجيه الاستعارة
ههنا بوجهين احدهما ان يشبه الزمان المستقبل بالزمان الماضي ووجه الشبه انه كما ان الماضي ظرف امر
متحقق الوقوع كذلك الزمان الاول واللفظ الدال على الزمان الثاني وهو لفظ الفعل الماضي من جهة الصيغة
جعل دالا على الزمان المستقبل مستعملا فيه ومن البين ان المصدر بقي على حاله لم يتغير معناه فكان الاستعارة
في الصيغة والهيئة اولا لانها الدالة على الزمان الماضي وبواسطته كان الاستعارة في الفعل كما كان الاستعارة
في الفعل بواسطة المصدر والفرق ان هذه الاستعارة في الفعل بواسطة جوهره ومادته وفيما نحن فيه بواسطة
صورته لا يقال الدال على الزمان هو نفس اللفظ المشتق لا جزؤه لانا نقول يجري هذا الاحتمال في الاستعارة
التبعية المشهورة بان يقال الدال على المعنى الحدثي هو نفس اللفظ المشتق لا جزؤه لان المصدر بصيغته غير متحقق
في المشتق فان الضرب غير موجود في ضارب وضرب فان قلت المصدر لفظ مستقل يمكن التعبير به
عن معناه بخلاف الهيئة قلت لفظ الزمان الماضي ايضا كذلك فلا فرق ولو سلم نقول كل منهما مستعير
المعنى المطابقي للفظ الفعل بواسطة المعنى التضمني له ولا يبعد ان يسمى مثل هذا استعارة تبعية والامر
في التسمية هين لا اعتداد بشانه وثانيهما ما اشار اليه قدس سره وهو انه يشبه الحدث الواقع في الزمان
المستقبل بالحدث الواقع في الزمان الماضي فاستعمل الدال على الثاني في الاول ومنع كون الاستعارة تبعية
لان الدال على الحدث الواقع في الزمان الماضي مجموع اللفظ لا الجوهر والمادة فقط كما ان الاستعارة التبعية
التي من قبل المصدر ولا الهيئة والصيغة كما في الوجه الاول فلا ينبغي ان يسمى تبعية بهذا الاعتبار ذاتي
فلا مشاحة ويمكن توجيهه بان استعارة لفظ الفعل بمعنى فعل آخر لما كان تابعا لتشبيه معنى احدهما بالآخر
وتشبيه معنى احدهما بمعنى الآخر بتبعية تشبيه معنى مصدر احدهما بمعنى مصدر الآخر فلهذا يسمى استعارة
تبعية او لان استعارة معنى احد الفعلين للفعل الآخر لما كان بواسطة ابتنائه على تشبيه معنى احد المصدرين

المصدرين بمعنى الآخر كان شبيها بالاستعارة التبعية المشهورة الا ان المغايرة المشبه للمشبه به
في المشهورة ذاتية وههنا اعتباري ولعلهم انما تكلفوا ههنا وجعلوا مثل هذا من قبيل الاستعارة في الفعل
بواسطة المصدر واعتبروا التغاير الاعتباري ولم يعتبروا انا اعتبرنا من تشبيه نفس الزمان بالزمان
حتى يصير الاستعارة في الفعل تبعية بلا تكلف رعاية بضم النشر بقدر الامكان وايضا في كون الصيغة
والهيئة جزء اللفظ تامل وايضا الهيئة ليست جزءا مستقلا كالمصدر وايضا الهيئة ليست لفظا
والاستعارة قسم اللفظ ولعل القوم لهذه كلها او بعضها لم يلتفتوا اليه هذا ثم ان عادة العظماء ان يعبروا
عن انفسهم بصيغة المتكلم مع الغير لان ما صدر عنهم في الاكثر كان باستخدام توابعهم فلهذا جرى عادته
سبحانه ان يعبر عن ذاته المقدسة بهذه الصيغة ثم وجه كون فتحا مبينا على تقدير كون المراد فتح مكة
ظاهر واذا كان المراد صلح الحديبية فلانه صار سبب الفتح سائر المواضع وظهر آيات عظيمة ولهذا التعرض
له المص وكذا فتح الروم لما وصل خبره صار سببا لصدق وعده عليه السلام كما مر في سورة الروم فصار سببا
لاعتقادهم ووقع البيعة تحت الشجرة لاجله وهو صار سببا لما وقع وقد تخلص مما ذكر ان استعارة قتل بمعنى
ضرب ليس على ما يرى اي من عبارة المطول وحاشيته حيث قال في الشرح في مثال نطقت الحال تقدر تشبيه
دلالة الحال بنطق الناطق في ايضاح المعنى وايصاله الى الذهن ثم يدخل الدلالة في جنس النطق بالتاويل المذكور
فيستعار لها لفظ النطق ثم يشتق منه الفعل والصفة فيكون الاستعارة في المصدر اصلية وفي الفعل
والصيغة تبعية وقال الشريف قدس سره الاستعارة في الفعل على قسمين احدهما ان يشبه الضرب الشديد
مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا الا ان فيه نظرا لانه اذا استعير
مثلا القتل للضرب فنقول ان اريد ان هذه الاستعارة وقعت قبل الاشتقاق في ضمن المشتق فيتوجه انه لا يكون
سابقا فلا معنى لقولهم ثم يشتق منه وايضا المصدر غير موجود في المشتق بالفعل ضرورة ان الضرب
بهذه الهيئة ليس جزءا للفظ ضرب وضارب وان اريد ان القتل استعير اولا بمعنى الضرب ثم يشتق
منه قتل فغير مرتفع الحكم الا ان يقال انه على سبيل الاستعارة بالكناية اي استعير لفظ القتل في الضمن بمعنى الضرب
اولا كما استعير لفظ السبع للمنية والاولى ان يقال المصدر اي اجزاؤه المادية في ضمن المشتق استعير
اولا لمعنى المصدري الاخر اي تقدما ذاتيا ضرورة ان استعارة كل اللفظ بعد استعارة جزئه بعدية
ذاتية او يقال المراد بكون الاستعارة تبعية انها تابعة لتشبيه المصدر بالمصدر لا استعارته كما في الاستعارة
التي كان من قبيل الزمان الا ان التغاير بين طرفي التشبيه ههنا ذاتي وثمة اعتباري على طريق القوم وعلى طريقنا
كما في الكل يتحقق التغاير الذاتي فتامل وقد بقي بعض الاشياء فنقول اولا يمكن توجيه صيغة الماضي بانه اخبار
بعد لوقوع الاسباب المتاخذة في حصول الفتح كما يقال حين انعقاد البيع اشتريت وكذا يمكن انه يكون
هذا تفاؤلا لاجل السامع ولو نوقش في التفاؤل في كلام رب العزة نقول بعد التنزل يعنى انه لنشاط السامع
على هذا الطريق اسلوب كلام العباد وتقريبا الى فهمهم وكذا يمكن انه يكون ذلك لاظهار الرغبة في وقوعه عن المتكلم
على نسق كلام العباد او من السامع ويمكن انه يقال لعل الارادة ههنا معتبرة اما على سبيل الحذف او على طريق

المجاز المرسل كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله قالوا هذا مطرد في افعال
الاختيارية ثم نقول وجه التعبير بلفظ الماضي على تقدير الحمل على وعد فتح خيبر وذلك ما ذكره من التنبيه على تحقق الوقوع
فينبغي ذكره بعد الكل والجواب اولا ان فتح مكة لما كان اهم واعظم شانا ذكر لوجهه فيقاس عليه الباقي
وثانيا ان هذا من المص اشارة الى ان الوجه في الاخيرين غير الاول وهو انه لما وقع فتحهما في هذه السنة
بخلاف فتح مكة فانه وقع في سنة بعدها فهذا شبيه بمجاز المشارفة مثل قتل قتيلا ويكون من قبيل التسمية
باسم ما يؤول مثل اني اراني اعصر خمرا غاية الامر ان هذا في الاسم وما نحن فيه في الفعل والعلاقة القرب الزماني
فيكون مجازا مرسلا لا استعارة ثم نقول وجه تقديم المسند اليه وجعل الجملة اسمية انه لما ذكر كلمة ان للتردد
المخاطب مثلا لزم تقديم المسند اليه لان ان لا تدخل على الفعل وكذا يلزم منه تكرر الحكم فكثرة التاكيد
لازم ليس مقصودا بالذات فيمكن ان في مقابلة التردد ثم وجه فائدة الخبر حين تفسيره بفتح الحديبية مع انه
معلوم للمخاطب ان فائدته بالنسبة الى السامع غير المخاطب صحابة كان او غيرهم او نقول كون الصلح
واقعا وان علمه المخاطب لكن كونه فتحا لعله غير معلوم ولهذا سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كونه فتحا
على ما في الكشاف او نقول لعل فائدته ليترتب العلة عليه وهو قوله **ليغفر لك** ثم نقول لما كان فراغه
عليه السلام سببا لفتح مكة وغيرها فينبغي ان نقول وسبب لفراغ رسول الله عليه السلام وهو صار سببا لفتح
مكة وغيرها والجواب ان صلح الحديبية صار سببا لان يظهر المسلمون الذين يخفون الاسلام شعاير الاسلام
ويقرؤون عليهم القرآن وهذا صار سببا لفتح مكة لا فراغه عليه السلام فالمص للاشارة اليه قدم فتح مكة على ذكر
الفراغ ثم وجه تقديم التفسير الاول لان فتح مكة اهم عند المسلمين وفتح فدك وخيبر اقرب من نزول الاية
وفتح الروم كان فتحا للمسلمين بالعرض وكان بالذات فتحا للروم واما حمل فتحنا على حكمنا لما كان بعيدا
اخره وايضا النبي عليه السلام واصحابه فهموا من الاية فتح مكة وقد رأى رسول الله فرسه فتأمل فيه
وتقديم لك على المفعول المطلق لان الاهتمام بكونه نفعا له عليه السلام اقوى من الاهتمام بشأن كونه فتحا
مبينا فتأمل واعلم انه قد ذكر هنا محلا اخر لم يلتفت اليه المص وهو كون المراد فتح الاسلام بالحجة والسنان
ولعل وجه الترك ان هذا امر ظاهر لا ينفع في تطييب خواطر المسلمين حتى حصل لهم الحال من دخول مكة
زادها الله شرفا وههنا بحث اخر كلامي وهو انه على تقدير ثبوت الكلام النفسي وكونه ازليا على ما هو
طريق اهل الحق قيل يلزم الكذب في الاخبار الماضية مثل فتحنا واعطينا لان صدقه يقتضي سبق وقوع
النسبة ولا يتصور السبق على الازل واجيب بان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي وغيره لعدم الزمان
وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة قيل لكن تحقيق هذا مع القول
بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالماضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون
المعنى القديم انتهى اقول تحقيق هذا البحث على ما ينبغي يطلب من حواشينا على شرح القاضي في الاصول
هذا ما تيسر لي من شرح هذا المقام بعون الله الملك المستعان وعليه التكلان تمت الرسالة
الجليلة لخاتمة المحققين وسند المدققين مولانا ميرزا جان تغمده الله
بالرحمة والرضوان واسكنه فسيح الجنان

قال القاضي

قال القاضي **سورة الفتح** مدنية نزلت في مرجع رسول الله من الحديبية ان قلت ما وجه تخصيص هذه السورة
من بين جميع سور القرآن ببيان وقت النزول قلت لعل الوجه دفع توهم كونها مكية حيث كان رسول الله
وقت نزولها في نواحي مكة وفيه بحث لانه ان اجري فيه على الاصطلاح المشهور وهو ان المكي ما نزل قبل الهجرة
والمدني ما نزل بعد الهجرة فلا حاجة اليه وهو ظاهر اذ النبي عليه السلام خرج الى الحديبية في ذي القعدة لسنة
ست من الهجرة على ما صرح به اصحاب الحديث وان لم يجر فيه على الاصطلاح المذكور فكذا لانه عليه السلام في ذلك
السفر لم يدخل مكة حتى يتوهم كون السورة مكية ويمكن الجواب باختيار كلا الاحتمالين بان يقال صرح [illegible]
وغيره ان بعض الحديبية من حرم مكة ولو لم يقل نزلت في مرجعه منها لاحتمل ان يكون نزولها في ذلك البعض
فيكون مكية اما على الاحتمال الثاني فظاهر واما على الاحتمال الاول فلانه يجوز ان يكون الاصطلاح المذكور
اكثريا كما يشعر به كلام الاصوليين فلعل تلك السورة من بعض الاقل من المكيات وما نزل بمكة بعد الهجرة
لا يقال يجب انها ليست مكية لكن لما كان نزولها قبل دخول مكة فمن اين يحكم بكونها مدنية لانا نقول
على هذا كل ما نزل في اي موضع نزل حين كان رسول الله متوطنا بالمدينة مدني الا ان يكون نزوله بمكة فلا تغفل
قال الله تعالى **انا فتحنا لك فتحا مبينا** قال صاحب الكشاف الفتح الظفر عنوة او صلحا بحرب او بغير حرب
لانه منغلق ما لم يظفر به فاذا ظفر وحصل في اليد فقد فتح انتهى اشار به الى ان اصل الفتح حل الاغلاق وكشفه
ولهذا قال في الصراح فتح كشادن ونصرت دادن والابانة الظهور وفي الصراح ابانة بيدا وكشاده كردن
وشدن متعد ولازم وجدا كردن يقال ضربه فابان راسه من جسده اي فصله اذا عرفت معاني الفتح والابانة
فتأمل في تطبيقها على الاحتمالات المذكورة في التفسير وكثرة المناسبة وقلتها والله اعلم ان قلت هذا الحكم
المبارك وقع في صورة جملة اسمية مصدرية بان خبرها جملة فعلية فيكون في كمال التاكيد والمتكلم هو الله تعالى
والمخاطب نبيه عليه السلام فلا مجال لتوهم الانكار والتردد فما وجه هذا التاكيد قلت اولا انه قد يكون تؤكد
الحكم المسلم لصدق الرغبة فيه والرواج صرح به المحقق الشريف وثانيا ان القرآن كما صرحوا به نزل بلسان
العرب وقد يجعل غير السائل بمنزلة السائل اذا قدم اليه ما يلوح له بالخبر وصرحوا بان الملوح لا يلزم ان يكون
كلاما وسيورد القاضي في قوله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق انه عليه السلام رأى في المنام انه وصحابه
رضي الله عنهم دخلوا مكة آمنين فصار محل ان يصير مترددا في هذا الحكم فالقي اليه الكلام بعد ذلك مؤكدا
كما يلقى السائل كذلك وهذا الوجه الثاني على تقدير ان يراد بالفتح فتح مكة او فتحنا فتح مكة او فتح الروم
لكن الملوح له على هذا قوله الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين
لا يقال كيف يصير القول سببا للتردد في وقوع الفتح وهو كلام صادق القائل لانا نقول التردد ليس في اصل
الوقوع بل في زمان الوقوع حيث لم يعين بخصوصه بل ذكر بعنوان بضع وهو من الثلاثة الى العشرة وقد ذكر في كلام
القاضي في سورة الروم ما يؤيد هذا واما على تقدير ان يراد بالفتح ما اتفق في تلك السنة او صلح الحديبية
فالوجه الاول فقط بانواعه قال وعد بفتح مكة الوعد يؤيد دائما يستعمل في الخير والشر يقال وعدته خيرا
وشرا فاذا اطلقوا قالوا في الخير الوعد والعدة والموعود وفي الشر الايعاد والوعيد كذا في الصراح ثم الوعد

انه كان خبرا كما يشعر به كلام الكشاف في سورة الانعام فلا يحسن مقابلته بقوله او اخبار الا بملاحظة قيد يخفى
او اخبار عما مضى مثلا وان كان انشاء كما يشعر به بعض عبارات الكشاف يشكل بما صرح به الرضي
من ان الجمل الانشائية منحصرة بالاستقراء في الطلبية والايقاعية والوعد ليس شيئا منهما اما الاول
فظاهر واما الثاني فلانه لا يخفى ان نجز وقولك مثلا لاكرمنك لا يقع ولا يحصل الاكرام وبالجملة فكلامهم
مضطرب في كون الوعد اخبارا او انشاء ويمكن التوفيق بان يقال اصل الوعد انشاء لانه لاظهار امر
في نفسه يوجب سرور المخاطب وما يتعلق به الوعد وهو الموعود نحو لاكرمنك اخبار نظيره قول النحاة
كان لانشاء التشبيه مع ان مدخولها جملة خبرية قال والتعبير عنه بالماضي لتحققه فيه ان التحقق يصير مصححا
لهذا التعبير لكن جميع اخباره كذلك فلو ذكر مرجحا لاختيار هذا التعبير فيما نحن فيه لكان في غاية الحسن
ولعل المرجح استمالة قلوب الاصحاب وتسليتهم حيث صاروا محزونين في غاية الحزن من تأخير الفتح
على ما ورد في الحديث فكأنه تعالى يقول لا تحزنوا فانه قد حصل الفتح ثم ان هذا التعبير من قبيل الاستعارة
التبعية على ما حققه السيد السند في حواشي المطول حيث قال اعلم ان التعبير عن المضارع بالماضي وعكسه
يعد من باب الاستعارة بان يشبه غير الحاصل بالحاصل في تحقق الوقوع ويشبه الماضي بالحاضر في كونه
نصب العين واجب المشاهدة ثم يستعار لفظ احدهما للاخر فعلى هذا يكون استعارة الفعل على قسمين
احدهما ان يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا
والثاني ان يشبه الضرب في الحاضر مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدري اعني الضرب
موجودا في كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه قيد في كل منهما بقيد يغاير القيد الاخر فصح التشبيه كذلك تم كلامه
وفيما نحن فيه شبه الفتح في المستقبل بالفتح بالماضي في تحقق الوقوع فاستعمل فتحنا موضع نفتح واستعير فتحنا
بمعنى نفتح بتبعية تشبيه مصدر بهذا المصدر ذلك قال بعض الافاضل زماننا يجوز ان يكون استعارة
الماضي للمستقبل تبعية تشبيه الزمان المستقبل بالزمان الماضي في كونه ظرفا للامر المتحقق فلا حاجة الى التكلف
الذي التزموه في تصحيحه من تقييد المصدر بالقيدين المتغايرين كما ذكر السيد السند قدس سره قلت لعلهم
دعاهم الى ذلك بان الزمان مدلول الهيئة والهيئة ليست بلفظ كما حقق في محله والاستعارة هو اللفظ المستعمل
فيما يشبه بمعناه الاصلي لعلاقة المشابهة فاستعمال الهيئة في مدلول هيئة اخرى لا يكون استعارة بمقتضى ظاهر
تعريفها فهذه النكتة الجليلة حملهم على ان جعلوا الزمان قيد المصدر في التشبيه كما سمعت ليكون التشبيه
راجعا الى الحدث الذي هو مدلول المادة التي هي لفظ بالحقيقة فافهم ثم انه قال ذلك البعض من الافاضل
كما ان الاستعارة في الافعال تبعية المصادر والعلاقة التي هي التشبيه معتبرة اصالة بين المصدرين وتبعا
بين الفعلين كذلك المجاز المرسل مثل قوله اذا قمتم الى الصلوة مجاز عن اذا اردتم القيام ولا شك
ان العلاقة التي هي السببية في الحقيقة بين الارادة والقيام بالمجاز اصالة في المصدر وتبعية في الفعل
والقوم لم يتعرضوا لهذا قلت القول بالاستعارة التبعية في الافعال بضرورة ان معنى الفعل من حيث انه
معنى الفعل لا يتصف بكونه مشبها ومشبها به لكونه غير مستقل بالمفهومية فهذا المعنى الذي اضطرهم الى الحكم بكون

الاستعارة المبنية على التشبيه فيها بتبعية المصادر وليس في المجاز المرسل هذه الضرورة حتى يعدلوا فيها
عن الاصل ويحكموا بكون المجاز فيها تبعا نعم قال ذلك الفاضل كما ان معنى الفعل لا يتصف بكونه مشبها ومشبها به
لا يتصف بكونه سببا ومسببا مثلا فلا فرق بين العلاقتين في انه تضاف معنى الفعل بهما بتبعية المصدر
فالضرورة الداعية لهم الى القول بالتبعية في الاستعارة متحققة في المجاز المرسل ايضا فقلت في مقابلته فرق
بين الاستعارة والمجاز المرسل فان العلاقة في الاستعارة ملحوظة حين الاطلاق فانهم صرحوا بان اسم المشبه به
لم يطلق على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به فاذا قلت جاء لي اسد فقد دللت على كون زيد
متلبسا بها بالاسد بخلاف المرسل فان السببية مثلا باعث للانتقال ولكنه ليس ملحوظا حين الاستعمال وليس مفادا
للعبارة فلا ضرورة في القول بالتبعية في المجاز المرسل فهذه النكتة الدقيقة فارقة بينهما فليتأمل قال
او بما اتفق له في تلك السنة والتعبير عنه ايضا بالماضي لتحققه تركه بالمقايسة مع ان في قوله اتفق له اشعار
بالتحقق والمراد بتلك السنة سنة نزول السورة وفتح خيبر وغيره والا لم يكن في تلك السنة لان نزول
السورة في سنة ست من الهجرة وهذه الفتوح في سنة سبع لكنه لما كان النزول في آخر ذي الحجة وتلك الوقايع
في اوايل المحرم على ما دل عليه كتب السير والحديث عد من وقايع تلك السنة لكمال القرب او المراد بالسنة
اثني عشر شهرا اي شهر كان مبدؤه يقال ولادة زيد وعمرو في سنة واحدة يعني لم يمض بينهما اثني عشر شهرا
ثم ان الفاضل وان لاحظ قرب الوقوع كان الاولى ان يقول او بما اتفق له بعد ذلك من غير تخصيص بالسنة
لان الفتح معلل بتمام النعمة وقد نزل قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي في حجة الوداع بعد جميع
الغزوات او اخبار عن صلح الحديبية قال المصنف في اوايل سورة البقرة احتجت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ
الماضي على حدوثه لاستدعائه سابقة المخبر عنه واجيب بانه مقتضى التعلق وحدوثه لا يستلزم حدوث
الكلام كما في العلم قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد تحقيق هذا ان القرآن الازلي مدلول اللفظ غير متجزي
وكون القرآن المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم قال العلامة الاسفرايني في حاشيته
على هذا التفسير ويمكن ان يجاب عنه بان المقتضي انما هو الكلام اللفظي ولا نزاع فيه واقتضاء الكلام النفسي
انتهى فيه انه حاصل جواب المص يرجع الى هذا فافهم ان قيل لا شك ان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب فائدة
الخبر او لازمها وكل واحد منهما مفقود هنا كما لا يخفى قلنا لا نم ان الاول لجواز ان يكون مدار الافادة على القيد
وهو العلة لان صلح الحديبية وان كان معلوما لكنه يجوز ان يكون معلوما بوصف العلية بهذه العلل ولو سلم
نقول قصد المخبر اذا كان بصدد الاخبار والاعلام منحصر فيما ذكر لا مطلقا فانه كثيرا ما يورد الجملة الخبرية لاغراض
اخر سوى افادة الحكم ولازمه صرح به المحقق التفتازاني في شرح التلخيص ومن هنا يحتمل ان يكون المقصود افادة
ان هذا الصلح فتح قال قلت نعم هذا يصير هذا الاحتمال بعيدا لكون الفتح مجازا كما اشار اليه القاضي وكون مجموع
الجملة ايضا مجازا عن المعنى الذي قصد كما صرح به ذلك المحقق في بحث المجاز المركب مع ان هذا الاحتمال خلاف
الظاهر المرضية المختارة لهذه العبارة على ما نطق به كتب التفسير والحديث قلت يحتمل ان لا يكون الجملة
مجازا بل كناية عن المعنى المقصود وذلك المحقق وان حكم بمجازيته مثل ذلك في بحث المجاز المركب لكنه جوز ان يكون

كناية في بحث وقوع الخبر موقع الانشاء فانظر فيه قال وانما سماه فتحاً اشارة الى ان الفتح على هذا الاحتمال مجاز
وقد دل عليه تفسير الفتح كما ذكرنا وفيه ان سوق كلامه يدل على ترجيح الاحتمال الاول وقد نص عليه الامام الرازي في التفسير
الكبير مع ان وعد فتح مكة يجيء صريحاً في هذه السورة حيث قال لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين
الآية فلو حمل هذا الفتح عليه لكان تأكيداً ولو حمل على صلح الحديبية لكان تأسيساً والتأسيس خير من التأكيد
ويمكن ان يقال بعد رضه ان المجاز في الاحتمال الثاني باعتبار المادة وفي الاحتمال الاول باعتبار الصورة اولى لكونه
متعارفاً صحيحاً قال صاحب الكشاف جيء به على لفظ الماضي على عادة رب العزة في اخباره مع ان حفظ الصورة
في الافعال ليس ضرورياً اذ كثيراً ما تجرد الافعال عن الزمان الذي هو مدلول الصورة بخلاف حفظ المادة
ولا يجوز التجرد عن الحدث من الافعال التامة مع ان ذكر فتح مكة اهم المهام كما لا يخفى على من تأمل في المقام
قال لانه كان بعد ظهوره اشارة الى ان تسمية الصلح فتحاً من باب الاستعارة بعلاقة التشبيه ووجه الشبه
اشتراك الصلح مع الفتح في الظهور والغلبة وقوله وتسبب ومنه يخرج به اشارة الى انه من باب المجاز
المرسل بعلاقة السببية ولا مانع من ان يكون بين شيئين نوعان من العلاقة فيكون احدهما مجازاً آخر الآخر
باعتبار كل نوع من العلاقة نوعاً آخر من المجاز قال في التلويح اعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من
العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت وشيوع المجاز بحسب ذلك مثلاً اطلاق المشفر على شفة الانسان
ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل
نص عليه الشيخ عبد القاهر لكن قوله وظهر له في الحديبية آية عظيمة لا يخلو عن اشكال لانه لا مدخل للصلح في ظهور الآية
حتى يكون سبباً للتسمية فتحاً الا ان يكون ذكره تقريباً واليه اشار عبارة الكشاف حيث قال وكانت في فتح
الحديبية آية عظيمة ويمكن ان مراده بقوله او اخبار عن صلح الحديبية انه اخبار عن الامور الواقعة في غزوة الحديبية
من الصلح وظهور الآية وغير ذلك من الامور التي عدها في الكشاف لكون كل منها بمنزلة فتح عظيم فتأمل
في استخراج العلاقة باعتبار كل منها قال وقد عرف كونه فتحاً لرسول الله عليه السلام في سورة الروم لحصول
استبشار المسلمين وحزن الكافرين ودفع شماتتهم بالمسلمين بانكم تغلبون كما غلب اخوانكم اهل الكتاب
من الروم ونحن نغلب كما غلب اخواننا الالهيون من الفرس وانما اخر هذا الوجه مع انه لا يجوز عليه الا كونه
فتحاً لان الظاهر ان مدار الفائدة على كونه لك ولذا قدمه على المفعول المطلق مع ان الاصل تقديمه على سائر
المفاعيل صرح به المحقق التفتازاني في المطول التجوز في هذا الوجه في تعلق الفعل المذكور بالجار والمجرور وهذا
ثم ايراد على هذا الوجه ان هذا الفتح ليس مسبباً عن الجهاد ونظايره المذكورة وذلك ظاهر فلا يصح
توجيه التعليل المذكور في الآية بما قصده لو كان المراد فتح الروم واعلم انه لو كان الفتح في الوجوه المذكورة
السابقة بمعنى النصرة كما هو احد معانيه كما نقلنا من الصراح فلا يجوز اصلاً في كونه فتحاً باعتبار الفاعل
كما في الوجه الآتي وهو كون الفتح بمعنى القضاء والا ففيه نوع تجوز لا يخفى وجوهه على عارف معاني البيان
قال وقيل الفتح بمعنى القضاء من الفتاحة بالضم بمعنى الحكومة وفي الآية وجوه اخر مذكورة في الكشاف
وغيره ولعله تركها لقلة مناسبتها بالمقام والله هو العليم العلام قال اي قضينا لك ان تدخل مكة وحكمنا لك

وحكمنا لك باظهار دينك ونصرك على اعدائك كذا ذكره الامام الواحدي قوله من قابل من بمعنى في وهو
احد معانيه ذكره صاحب المغني والقبول القيم پيش آمدن عام مقبل سال آينده كذا في الصراح قال
ليغفر الله فيه التفات وظاهر السوق ان يقول ليغفر لك الله وذكر الامام ان فيه تعظيماً لامر الفتح حيث عبر
عنه بقوله انا فتحنا لك وفيه تعظيم من وجهين احدهما انا والثاني لك اي لاجلك على وجه المنة ولا يبعد ان يقال
والله اعلم ان التعبير عنه في مقام المغفرة باسم الله لكون المعروف في ضمن اتصافه تعالى بجميع الصفات الكمال
من الجمالية والجلالية يشعر بسبق مغفرته على عذابه على ما نطق به الحديث القدسي سبقت رحمتي على غضبي
قال علة للفتح من حيث انه مسبب عن جهاد الكفار الخ اشارة الى سؤال وجواب اوردهما صاحب الكشاف
في هذا المقام لكنه ترك الجواب الاول الذي هو اورده العلامة لكونه متكلفاً او اكتفى بالجواب الثاني واصلح عبارته
حيث زعم ان فيه خللاً اما في السؤال فانه قال كيف جعل فتح مكة علة للمغفرة فابدله القاضي بقوله علة للفتح قال
العلامة التفتازاني في شرحه فان قيل بل الامر بالعكس فان العلة ما دخلته لام التعليل لا ما تعلقت به قلنا
ذاك بحسب التعقل واما بحسب الوجود فالفعل علة لما دخلته اللام كالضرب وان كان التاديب باعثاً له ومقدماً
عليه انتهى ولعل الكشاف انما عكس الامر بقصد الاظهار كون العلة علة غائية اذ من خصائصها كون المعلول علة
واما في الجواب فانه قال يجوز ان يكون فتح مكة من حيث انه جهاد للعدو سبباً للغفران والثواب وظاهر
ان الفتح ليس عبارة عن الجهاد فلهذا ابدله القاضي بقوله من حيث انه مسبب عن جهاد الكفار وتسمح جار المعقول
الكشاف في هذا ايضاً ثم اعلم ان الاسلم ان يقال لام ليغفر لام العاقبة كما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب
لكن وقع في العناية بمتابعة الكشاف وفيه اشكال اما اولاً فلان المراد بالعلة ان كان معناها الحقيقي فلا يوافق
مذهب الاشاعرة قال في شرح المواقف الاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله بشيء من الاغراض والعلل الغائية
ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها
وان كان المراد بالعلة ما يشبهها في الترتب على الفتح فلا حاجة الى العذر لظهور ترتب المغفرة على الفتح
فلا حاجة الى ان يكون مسبباً عن الجهاد ويمكن الجواب عنه بانه ذكر المحقق التفتازاني في شرح المقاصد ان بعض
ادلتهم على هذا المطلب يفيد انهم ارادوا عموم السلب ومن بعضها انهم ارادوا سلب العموم ثم قال الحق
ان بعض افعاله معلل بالحكم والمصالح وذلك ظاهر والنصوص شاهدة بذلك واما تعميم ذلك بان لا يخلو
فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث فلعل القاضي وافقه وحمل اللام في قوله تعالى ليغفر على ظاهرها وجعل الفتح
علة للمغفرة وايضاً ذكر الاصفهاني في شرح الطوالع في هذه المسألة خلافاً للمعتزلة واكثر الفقهاء
فيجوز ان يكون كلام القاضي مبنياً على مذهب اكثر الفقهاء مع انه يجوز ان هذا الكلام منه على تقدير التنزل
والتسليم ثم لا يذهب عليك انه لو كان المراد بالعلة ما يشبه العلة فلابد من اعتبار التجوز في قوله تعالى
ليغفر لك كما قالوا في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً انه استعارة تبعية وتحقيقها
فيما نحن فيه على قياس ما قالوا في قوله المذكور انه شبه ترتب المغفرة على الفتح بترتب علة الغائية
عليه واستعير الترتب الثاني للترتب الاول وتبعيته استعير اللفظ الدال عليه وهو اللام له قال العلامة

الاصفهانی فی شرحه للتلخیص فیه بحث لان الترتب هو المعلولیة لا العلیة فلا مشابهة بینه وبین العلیة
حتی یستعار له اللام وانما تصح هذه الاستعارة لو کان وضع اللام للمعلولیة بل اتفقوا علی ان اللام للعلیة
هذا کلامه ولا یبعد ان یقال الترتب ههنا بمعنی الحصول عقیبه الا یری انهم قالوا اشبه ترتب العداوة والحزن
علی الالتقاط کما نقل ذلک العلامة معترضا علی هذا البحث فظاهر انه لیس العداوة والحزن معلولین للالتقاط بل هما
حاصلان عقیبه ولا شک ان اللام الداخلة علی العلة الغائیة موضوعة للدلالة علی حصولها عقیب المعلول
وهذا اتم الکلام وتحصیل المرام ویحتمل المکنیة والاستعارة التمثیلیة کما لا یخفی علی من له دربة فی البیان ولما انما
فلان معلول علة الشیء لا یلزم ان یکون علة لذلک الشیء فلا یلزم من کون الفتح سببا عن الجهاد کون
المغفرة علة له واین هذا من ذلک الا ان یقال هذا من اقامة المسبب مقام السبب ادعاء انه عینه
فلیتأمل فیه وکانه لهذا قال الکشاف من حیث انه جهاد وهذا ما عندک من توجیه کلام الکشاف هذا
والاولی ان یقال علة للفتح من حیث انه سبب لظهور الاسلام وقوة الجهاد واعلاء اعلام الشریعة
واکمال الدین باداء الحج وسائر العبادات قال جمیع ما فرط منک مما یصح ان یعاتب علیه اشار به
الی ما تقدم وما تأخر للعموم ومثله الامام بقولهم اضرب من لقیت ومن لا تلقاه مع ان من لا تلقاه
لا یمکنک ضربه والمراد منه العموم فکذا ههنا والمراد بالذنب الزلة وخلاف الاولی مما یجوز علی الانبیاء
ویمکن ان یکون والله تعالی اعلم قوله لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک وما تأخر کنایة عن عدم
المؤاخذة او من باب الاستعارة التمثیلیة من غیر تحقق معانی المفردات فافهم قوله وینصرک الله
اظهر اسم الله تعالی ولم یکتف بالاضمار کما فی الفعلین السابقین علی ما هو الاسلوب فی امثاله لان المغفرة
تتعلق بالاخرة والنصر یتعلق بالدنیا فکانه تعالی اشار باسناد المغفرة والنصر الی صریح اسمه تعالی ان الله
وحده هو الذی یتولی امرک فی الاخرة والدنیا والله تعالی اعلم قال فیه عزة ومنعة او یعز به المنصور فوصفه
مبالغة قال المحقق التفتازانی هو علی الاول من قبیل عیشة راضیة بمعنی ذات رضی کما مر وعلی الثانی
من قبیل باب عذاب الیم بالاسناد الی ما یلابس العزیز ولم یجعل من الوصف بوصف صاحبه الذی هو الناصر
علی طریقة جد جده لقلة الفائدة فی ذلک ولان الکلام فی بیان حال المخاطب المنصور لا المتکلم الناصر
هذا کلامه وفیه تأمل ثم ان القاضی ترک احتمالا ثالثا اورده الکشاف وهو قوله او عزیزا صاحبه ای
المنصور علی حذف المضاف للتکلف فی الحذف والایصال واعلم ان هذه التوجیهات انما یحتاج الیها
اذا لم یتصف النصر بالعزیز حقیقة وفیه مناقشة لان من معانی العزیز ما قل وجوده قال فی الصراح
عزیز کمیاب ولا یخفی ان النصر بهذا المعنی للعزیز یلائم المقام وحاصله ینصرک نصرا یقل وجوده
مثل اتصاف هذا النصر لغیرک والله تعالی اعلم بحقیقة الحال هذا ما خطر بالبال وفتح لی من المقال
فی مفتتح سورة الفتح من تفسیر القاضی المحقق بتوفیق الکبیر المتعال من التوجیهات والنکات وجواب
السؤال کتبته تبصرة للاخوان وتذکرة للخلان من الطلبة واهل الکمال وانا العبد الفقیر
الی الله سبحانه وکان یدعی صدر الدین محمد بن ... الصفار الحسینی فتح الله علیه ابواب
العلم الکامل ۰ من سنه احدی وتسعین وتسعمائه ۰

نحمدک یا من بعدنا عن التقاعد والتشاهد علی غیر الحق ۰ وقربنا الی التناصر والتناصح علی الحق المطلق ۰
ونصلی ونسلم افضل الصلوات واکمل التسلیمات علی افضل الانبیاء واکملهم وعلی آله واصحابه الواصلین
الکاملین وبعد فهذه تذکرة منا لکم ان کنتم لنا وعلیکم ان کنتم علینا وتفصیل وبیان لصورة الفتح
والظفر فی المباحثة التی وقعت فی سورة الفتح بین استادی واستاد الاستاد البشر مولانا
حبیب الله الشهیر بمیرزا جان الشیرازی وبین صدر افاضل دهره فی مجلس خاقان عصره امثال امر
وهو ابو المغازی عبد الله بهادر خان والی بلاد ما وراء النهر فی فاخرة بخارا صینت عن البلایا والشرور
فی السن الخواص والعوام لا کما هی وتوغل بعضهم عنادا وشدادا وتعصبا وتحاملا لا رویة لهن فی شیء
فی ذکرها وجعلها تحفة کل مجلس فاردت بعد مدة مدیدة ان اخبر تحرزا وتحقیقا وتلطفا وترفقا
اخبار الساقطین فی البر عن بحرها بعضا منهم ممن یتوهم فیه لا یخاف ان الامر لیس کما یذکر والحال
لیس کالخبر والفتح علی عکس المشهور والواقع علی خلاف المسطور تخمیصا لما فی الالسنة تخلصا
عن الالسنة الاعوجیة لا والله بل کسرا للسورة تمام بعض الکسر وتسکینا لنقلهم بعض التسکین نقلا
علی رؤس الاشهاد ومقابلتنا طامعا للتحسین وطالبا للترویج والتزویج منا وکانت المباحثة
فی الموضعین کما نقله صدر الافاضل وانا الفقیر الذلیل ابن محمد جان یوسف القراباغی المحمد شاهی
واشتری مسکنا ربنا افتح بیننا وبین قومنا بالحق وانت خیر الفاتحین قال صدر الافاضل فی رسالة
کتبها فی هذا الموضع قال بعض افاضل زماننا یجوز ان یکون من استعارة الماضی للمستقبل تبعیة لتشبیه
الزمان المستقبل بالزمان الماضی فی کونه ظرفا للامر المتحقق فلا حاجة الی التکلف الذی ارتکبوه فی تصحیحه من تقیید
المصدر بالقیدین المتغایرین کما ذکره قدس سره قلت لعل حملهم الی ذلک ان الزمان مدلول
الهیئة والهیئة لیست بلفظ کما حقق فی محله والاستعارة هو اللفظ المستعمل فیما شبه بمعناه الاصلی
لعلاقة المشابهة فاستعمال الهیئة فی مدلول هیئة اخری لا یکون استعارة بمقتضی ظاهر تعریفها فمن هذه
النکتة الجلیلة حملتهم علی ان جعلوا الزمان قید المصدر فی التشبیه کما سمعت لیکون التشبیه راجعا الی الحدث
الذی هو مدلول المادة التی هی اللفظ بالحقیقة فافهم انتهی بعبارته نقول وبالله التوفیق اولا فان
یقول الفاضل ان الهیئة لیست بلفظ کما حقق فی محله والعلامة التفتازانی فی شرح الشرح العضدی
لمختصر ابن الحاجب بان الهیئة لفظ حیث قال لا خفاء فی ان مدلول اسناد الفعل الی الشیء هو قیامه وثبوته
له بحیث یتصف به وهذا لا یصح ظاهرا فیما اسند الی غیر ما هو له من المصدر والزمان والمکان ونحو ما نحو جد جده
وانبت الربیع وجری النهر ونحو ذلک فلا بد من صرفه عن ظاهره بتأویل اما فی المعنی او فی اللفظ واللفظ اما المسند الیه
او المسند او الهیئة الترکیبیة الدالة علی الاسناد والاول ان لا مجاز فیه بحسب الوضع بل بحسب العقل حیث اسند
الفعل الی غیر ما یقتضی العقل اسناده الیه وهو قول الشیخ عبد القاهر والامام الرازی وجمیع علماء المعانی
والثانی ان المسند مجاز عن المعنی الذی یصح اسناده الی المسند الیه المذکور وهو قول البعض والثالث ان المسند الیه
استعارة بالکنایة عما یصح الاسناد الیه واسناد الانبات الیه قرینة لهذه الاستعارة وهو قول السکاکی

الرابع انه لا مجاز في شيء من المفردات بل شبه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي واستعمل فيه اللفظ الموضوع لافادة
التلبس الفاعلي فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا ليس قول عبد القاهر ولا غيره
من علماء البيان لكنه ليس بعيدا انتهى بعبارته وهذا التفصيل مذكور في الشرح العضدي ايضا حيث قال
واعلم انهم اختلفوا في نحو انبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من تاويل في اللفظ
او في المعنى والا لكان كذبا والتاويل في اللفظ اما في الاثبات او في الربيع او في الهيئة وهذه احتمالات اربعة
الرابع ان التاويل في التركيب وهو ان كل هيئة تركيبية وضعت بازاء تاليف معنوي وضعت للملابسة
الفاعلية فاذا استعملت للملابسة الظرفية او نحوها كان مجازا وذلك نحو صام نهاره وقام ليله وهو مختار
عبد القاهر ولهذا قال شارح الشرح وهذا ليس قول عبد القاهر ولا غيره رد له وبعض عبارات شرح
التلخيص ايضا يدل على ان الهيئة موضوعة وان لم يصرح بكونها لفظا حيث قال في بحث المجاز المركب وتحقيق
ذلك ان الواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية
بحسب النوع مثلا هيئة التركيب في نحو زيد قائم موضوعة للاخبار بالاثبات فاذا استعمل ذلك المركب
الخ فان قوله هيئة التركيب موضوعة للاخبار بالاثبات صريح في ان الموضوع هو الهيئة لا المركب فان الاول
لا دخل لها في كونها للاخبار وانما دخلها في كون ذلك الثبوت ثبوت الكتابة او الضحك او القيام
مثلا الى زيد وكون الاخبار اخبارا عن ذلك الثبوت الخاص وقد وجدت في بعض حواشي بعض الكتب
نقلا عن لوامع الافكار لصاحب التوسط ان الهيئة التركيبية بين الالفاظ موضوعة بازاء الهيئة
التركيبية بين المعنى وقال السيد قدس سره في بحث تاكيد المسند اليه واعلم ان نسبة الفعل الواقع الى الكل
وجها آخر هو الايراد وقوع عبرتهم ومع كون المجاز لغويا اما في الهيئة التركيبية واما في لفظ الفعل وسيجيء نقلا
عن بعض الفضلاء بين ان المجاز في مثل قوله رب اني وضعتها انثى في الهيئة بل قال ان المجاز هناك في المجموع
لا في جزء من اجزائه فانتظر التفصيل وايضا الكتب مشحونة بان الفعل بهيئته دال على الزمان وعدم تركيبه
لعدم كونها مرتبة في السمع فالجزئية والمسموعية مسلمتان عند القوم والخلاف في الترتيب في السمع وايضا عدم تشبث
القوم في الجواب عن لزوم التركيب بان الكلام في التركيب من الالفاظ والهيئة ليست لفظا يدل على انهم
قائلون بكونها لفظا وعدم جعل هذين الوجهين المذكورين بل الوجوه المذكورة وهي الجزئية والمسموعية وعدم
تشبث القوم بذلك الجواب معنونا بعنوان الثانوية والثالثية مثلا اشارة الى انحطاطها مرتبة عن مرتبة
الجواب بين المعنونين المذكورين سابقا ولا خفاء على التفاوت والاثر من بينهما دلالة بالمسموعية مع كونها
محل تامل لكن كل منها يؤيد المطلوب والمجموع يؤيد تاييدا تاما ويشارك في المطلب الجواب السابع الى ثمانية
واما ثانيا فلان كلام الاستاد ليس في انه يجوز ان يكون استعارة او مجازا مرسلا مصطلح القوم بل مراده
ان الهيئة كما هو مقرر دال بالوضع على الزمان الماضي فيجوز ان يستعار بعلاقة التشبيه للزمان المستقبل
ويجعل مجازا مرسلا سواء كانت لفظا فيكون استعارة او مجازا مرسلا مصطلح القوم او لا فلا يكون استعارة
مصطلحة او مجازا مرسلا كذلك بل مثلهما وعدم اعتبار القوم لا يكون وجها على رد كلامه على القوم بانهم لم

يجدوا مثل هذا التوجيه الوجيه وان وجدوا لم يعتبروا وقد اعتبروا المجاز العقلي مع انه ليس
من المجاز المصطلح الذي هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له بل هو تجوز في المعنى عن محله الواقعي بحسب التعبير وهذا
تجوز في الدال غايته انه دال غير لفظ وهذا اقرب الى اللفظ الدال فليكن هذا مثله قسما آخر وطرق التوجيه
ليست محصورة ولا مسدودة بالعقل ولا بالنقل قال في الشرح العضدي بعد التفصيل الذي مر والحق انها تصرفات
عقلية ولا حجر فيها فالكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم ثم قال الاستاد في رسالة كتبها في هذا الموضع لا يقال على
الزمان هو اللفظ المستقل لا جزؤه لانا نقول يجري هذا الاحتمال في الاستعارة التبعية المشهورة بان يقال الفعل الدال
على المعنى الحدثي هو نفس اللفظ لان المصدر بصيغته غير متحقق في المشتق فان الضرب غير موجود في ضارب
وضرب فان قلت المصدر لفظ مستقل يمكن التعبير به عن معناه بخلاف الهيئة قلت لفظ الزمان الماضي
كذلك فلا فرق انتهى لا يقال الظاهر ان الايراد الاول منع كون الدال على الزمان هو الهيئة مستندا بانه
بانه المجموع مع تسليم وجود الهيئة وجزئيتها ولفظيتها فينبغي ان يبنى المنع على منع واحد من هذه الامور
او كلها والا فمنع جزئية الهيئة واستقلالها وكونها لفظا سيجيء في مقام توجيه كلام القوم فالجواب
بان هذا الاحتمال الجاري في الاستعارة التبعية المشهورة لا يحتاج الى دعوى عدم وجود المصدر بصيغته في المشتق
ولا الى دعوى احتمال عدم وجوده فيه بل احتمال عدم دلالته ظاهرها كاف ولعل الاستاد راى ان ورود المنع هنا
اتم وحاصل الايراد الآتي بقوله فان قلت الخ فرق من وجه آخر وهو امكان التعبير عنه بلفظ مستقل وحاصل
الجواب ان لفظ الزمان الماضي مثله في الاستقلال وامكان التعبير عنه به والقول بجزئية المصدر ممنوع وجزئية
مادته مسلم لكن لا يبقى الفرق بعد عدم كونه نفسه جزءا فتامل ونحن نقول القول بالجزئية او كفاية جزئية المادة
ان تم في الاستعارة في المشتقات لكن لا يمكن في الاستعارة التبعية التي في الحروف فان الاستعارة في تبعية
لفظ الظرفية ولا اثر من لفظ الظرفية فيها وايضا كان المقصود ابتداء احتمال انه يكون التشبيه بحسب الزمان
سواء كان اللفظ هو الهيئة او اللفظ المستقل غايته انه لا يكون تبعية فلا يضر كل الضرر وما ذكره الاستاد
ايضا في مقام توجيه عدم اعتبار القوم هذا الوجه من عدم استقلال الهيئة في التلفظ وكذا عدم كونها جزءا
وكذا عدم كونها لفظا كما ذكره ذلك الصدر الافاضل فيبطل بما نقلناه من شرح الشرح وغيره لانه ظهر انهم
اعتبروا الهيئة سواء قالوا بكونها لفظا او لم يقولوا وسواء قالوا باستقلالها او لم يقولوا بل الاستعارة
التمثيلية انما هي فيها وبالوجهين الاخيرين ايضا ولعله نزل تنزلا لطي محل المنازعة والمناقشة مع القوم
هربا عن المخاصمة والمناقشة مع الاخوان واراد ان يصلح لبعض الاصلاح كما ينبغي عن استبعادات الخلاف
واعلم ان في كون هذا الوجه استعارة تبعية تاملا بل ليس كذلك فان لفظ المشبه به في الاستعارة التبعية
المشهورة لا يكون مذكورا وانما يكون المذكور لفظ المشتق من ذلك ولا المشتق كالحروف وهيهنا
الهيئة الدالة على الزمان الماضي التي هي لفظ المشبه به على التقدير ما فيه بعينها وهي المستقلة في غير ما وضعت له
كما انه في تشبيه الحدث الواقع في الزمان المستقبل بالحدث الواقع في الزمان الماضي استعمال اللفظ
الدال على الماضي في الاول كما فعله السيد قدس سره لا يكون من الاستعارة تبعية كما اعترف به الاستاد ونفسه

ايضا ثم اعلم انه يتصور في الاستعارة وجوه واحتمالات الاول ان يكون التشبيه في المبدأ والاستعارة
في لفظه ويشتق المستعار التبعي منه بدون ان يلاحظ تشبيه معناه على حدة بالتبعية واستعارته كذلك
بل استعارة المبدأ يسري فيه بلا تعمد ولا تعمل من المتكلم فيه والثاني ان يكون التشبيه في المبدأ والاستعارة في لفظه
ثم يعتبر التشبيه والاستعارة في معاني المشتق ايضا على حدة بالتبعية والاستعارة في هذه الصورة يحتمل ان يكون
في نفسه تابعة لاستعارة المبدأ مع قطع النظر عن ان التشبيه معتبر في المشتق ايضا وان يكون لنسبة تابعة
المبدأ فقط مع قطع النظر عن انه مستعار فيه ايضا وان يكون تابعة للتشبيه المعتبر في المشتق بالتبعية والثالث
ان يكون التشبيه والاستعارة في المبدأ ويعتبر الاستعارة فقط على حدة في المشتق بالتبعية بدون ملاحظة
التشبيه فيه وههنا يتصور وجهان في التبعية والرابع ان يعتبر التشبيه فقط في المبدأ والاستعارة ويعتبر الاستعارة
فقط لعلاقة ذلك في المشتق بدون ملاحظة التشبيه على حدة بالتبعية والخامس ان يعتبر التشبيه في المشتق
ايضا ثم يستعار فيه وفي هذه الوجوه الاربعة يحصل الاستعارة في المشتق بالتعمد والتعمل من المتكلم فالتبعية
وجه لها ومنظور لها في عمله بخلاف الاحتمال الاول فان التبعية فيه وجه سراية الاستعارة الى المشتق ولا اختيار
ولا اعتبار للمتكلم بعد اعتبار الاستعارة من المبدأ باعتبار المعنى المجازي المقصود في المقام ولا لعل في الوجوه
المتصورة في بادي الرأي باعتبار التشبيه والاستعارة في المبدأ والمشتق اجتماعا وانفرادا كثيرة ولعل
الصالح للاعتبار ما ذكرنا من الوجوه الخمسة مفصلا وبعد ما علمت الوجوه الصالحة للاعتبار فاما ان يكون
كلها معتبرة في الاستعارة التبعية فيتشعب وسيجيء موضع ينفع في تجويز المجاز المرسل التبعي او يكون بعضها
معتبرا فيحدث وجه توجيه الكلام غير ما ذكر وذكروا ثم ان الباعث على ذهاب القوم الى ان الاستعارة
تبعية في الافعال والحروف على ما ذكروا هو عدم استقلال مفهومهما ليصح الحكم عليه بكونه مشبها به المصحح
للاستعارة فانظر في الوجوه المذكورة هل يقتضي حكما من الاحكام عليه ولا اقل من انه تابع للمبدأ وامثاله
فينا فيه عدم الاستقلال اولا والظاهر ان الوجه الاول لا يقتضي والبواقي يقتضي فيكون وجه ترجيح
اعتبار البعض دون البعض فينحصر المجاز المرسل في الفعل والحروف ايضا في التبعي وفيه انه قال في العضدي
وكذا في التلويح واتفق اهل العلم على ان المعنى المجازي لا يصلح للاشتقاق لكن بعد صحته لا يضر في المقصود
وهو عدم الفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل في التبعية وصحة اعتبارهما فيهما ثم اعلم ان الظاهر بل الصحيح
في عبارات الاكثر هو الاحتمال الاول بعد ان انفهام الحصر وفي الرسالة الجندية لبعض الفضلاء مايل
هو الاحتمال الخامس حيث قال الاستعارة التبعية ان يشبه معنى بمعنى ويسري هذا التشبيه الى معنى آخر
بالنسبة الى معنى آخر ويستعار لفظ هذا المعنى الاخر بالتبعية في الاخر المشبه بالتبعية وانما سميت
لان التشبيه الذي بناء الاستعارة عليه وجد فيه بالتبعية هذا خلاصة كلامه في موضع وفي موضع آخر
من تلك الرسالة وان ادرج استعارة المبدأ في المبدأ كالتشبيه الا انه اعتبر التشبيه في المشتق
بالتبعية وجعل استعارته تابعة لهذا التشبيه التبعي وفي موضع آخر بل في مواضع اخر جعل استعارة
المشتق تابعة لاستعارة المبدأ ايضا فيحتمل ان لا يكون بينهما على الفرق بين الصورة المذكورة او يكون

او يكون بينهما علته ولكن لا نقول بالفرق في حكم التبعية او نقول الفرق فيه ايضا ولكنه يكون مسامحا في بعض عباراته
فعليك بالتفحص والتأمل ونقد الصحيح عن الفاسد ثم لا يخفى عليك ان الاستعارة التمثيلية هي التي عبارة
عن المجاز المركب هي استعارة هيئة المركب الموضوعة لهيئة معقولة اخرى على ما نقل عن شرح التلخيص والمذكور
في الرسالة الجندية يخالفه حيث قال لا يجوز في مفرد من مفردات هذا المركب بل في جزء من اجزائه مثلا
في مثال اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى التقديم بمعناه والرجل بمعناه وكذا التأخير وكذا الصورة التركيبية
بمعناها وهو الاخبار والتجوز في المجموع من حيث المجموع والنقل في المجموع بدون النقل في جزء من اجزائه وهذا الكلام
رب اني وضعتها انثى فان الهيئة التركيبية الخبرية منقولة الى الانشائية فالمجاز فيها في الهيئة
فقط لا في الاطراف ولا في المجموع وفي حواشي تلك الرسالة منه ايضا فان قلت كيف يجوز المجاز في المجموع
بدون المجاز في جزء من اجزائه وليس للمجموع موضوع سوى ما وضع له الاجزاء قلنا الفرق بين الحقيقة والمجاز
بان في الحقيقة قصد افادة الموضوع له لا للانتقال الى معنى مناسب له وفي المجاز قصد افادة الموضوع له
لينتقل ذهن السامع الى معنى مناسب له وظاهر انه يمكن ان يتعلق قصد المتكلم الى ان ينتقل ذهن السامع
من المجموع الى معنى مناسب له بدون ان ينتقل من جزء من اجزائه الى معنى مناسب له فيكون المجاز في المجموع
بدون المجاز في جزء من اجزائه وفرق هذا القائل بين المجاز في مثل رب اني وضعتها انثى وبين اني اراك
تقدم رجلا وتؤخر اخرى بان المجاز في الاول في الهيئة لا في المجموع لخروج الهيئة الاخبارية من الاخبار الى الانشاء
وفي الثاني في المجموع لعدم خروج الهيئة الاخبارية من الاخبار كسائر اجزائه واجاب بهذا الفرق عما اورده
العلامة التفتازاني على القوم في حصرهم المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية بانه غير منحصر فيها فان مثل
رب اني وضعتها انثى من جملتها وليس باستعارة وحاصل الجواب انه ليس بمجاز مركب بل مجاز مفرد
مجاز في الهيئة فيكون تجويز المجاز في الهيئة متفقا عليه فعند العلامة التفتازاني في المجاز المركب مطلقا قائلا
بان مثل رب اني وضعتها انثى من اقسامه وعند هذا القائل في مثل رب اني وضعتها انثى فقط قائلا
بانه ليس من المجاز المركب ثم اورد هذا القائل في تلك الرسالة بانه ان قلت ان المجاز في الهيئة لا يكون
داخلا في قسم من اقسام المجاز لانها ليست بلفظ والمجاز قسم من اللفظ قلنا اللفظ الماخوذ في تعريف المجاز
عام من اللفظ الحقيقي والحكمي او نقول علماء البيان تركوا بيانه اعتمادا على بيان حال المجاز المرسل فانه يعلم منه
حاله بلا خفاء ثم لا يخفى عليك ان كلام المذهبين لا يخلو عن تأمل اما ما ذكره العلامة التفتازاني فلان المجاز
اذا كانت في الهيئة فقط فكيف ينتقل من هيئة الى هيئة اخرى ولكن ان الهيئة الاخرى قائمة بامور
متعددة ايضا وفهمها يتوقف على فهم الامور المتعددة ايضا والامور المتعددة من اين يفهم وماذا اذا
نعم هذا يصح بلا تردد اذا كان بين امرين او امور نسبتان وهيئتان متصورتان واقعتان او لا فاورد الدال
على احدى النسبتين واريد به النسبة الاخرى كما ان بين الربيع والانبات يتصور النسبة الفاعلية والنسبة الظرفية
فاذا ذكر الهيئة الدالة على النسبة الفاعلية بينهما واريد به النسبة الظرفية بينهما يكون صحيحا ولا يحتاج الى طرف
آخر ولا الى دال آخر لطرفي النسبة واما في المثال المشهور من اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فيشكل

لان هيئة تردد المخاطب لبست بما نتوهم بالارجل والتقديم والتأخير فتأمل ولا تسرع في الحكم بالرد والقبول
واما ما ذكره بعض العصاميين من انه كيف يجوز ان يكون المقصود من المجموع غير مجموع مقاصد الاجزاء بعد
تسليم ان معنى المجموع مجموع معاني الاجزاء فيلزم ان يكون المستعمل فيه للمجموع مجموع ما يستعمل فيه الاجزاء
وكذا ما يقصد من المجموع مجموع ما يقصد من الاجزاء وايضا اذا سلم ان معنى المجموع مجموع معاني الاجزاء
وكذا المستعمل فيه فكون المقصود من المجموع غير مجموع مقاصد الاجزاء لا يجعله مجازا اذا لم يكن القصد
استعمالا واذا كان القصد استعمالا فلم يكن مجموع ما يستعمل فيه المجموع مجموع ما يستعمل فيه الاجزاء
ولا معنى المجموع مجموع معاني الاجزاء والحاصل انه يكون حكم المجموع مجموع احكام الاجزاء في المركبات
الاعتبارية وكيف يتخلص المعنى من كلام يقصد من اجزائه معانيها ويقصد من المجموع غير مجموع هذه
المقاصد فيختلف المقصد بين المجموع والاجزاء فتأمل في المقام حتى يأتيك اليقين فانك ان ترى
ترى اقدم رجلا واؤخر اخرى واني اطنبنا الكلام في هذا الكلام نقلا لانه بعد ما نقلنا كون الهيئة
لفظا كما هو مذكور في شرح الشرح والشرح ارسل الى بعض ممن انتسب الى ذلك الصدر الفاضل ومعانه
اولاه مكتوبا فيه ان بعض العصاميين صرح في الرسالة الجندية بان الهيئة ليست بلفظ وما كانت
الرسالة المذكورة حاضرة عندي فارسلت ما في شرح الشرح والشرح ثم لما وجدت الرسالة
وجدت نقله عن خلاف ما فيها كما ترى فاظهر به ثم اعلم ان بعض اخ العلماء المترجمين الحاظرين في المجلس نقل
كلام الاستاد مترجما كما هو المنقول من كلام صدر الافاضل ثم قال در جواب بعضى ديگر از اشراف علما
گفتند معبر ابن كتب عن ذلك الصدر الفاضل والجواب هو ما نقلنا ثم قال و نيز از جانب بعض اشراف
ميتوان گفت كه اگر اين استعاره باعتبار مجموع اجزاء فعل كه دال بالمطابقة است بر معنى فعلى
باشد ان معلوم شد معنى مطابقى فعل غير مستقل است وقابل تشبيه نيست بنا بر ضرورت
تشبيه را در مصدر اعتبار كرده اند و در مشتق بتبعيت لازم آورده اند اگر از اول
نكنند چه حاجت در استعاره فعل بمصدر رفتن و بتبعية ساختن استعاره اگر گويند كه
استعاره در مجموع باشد وتشبيه در جزء گوييم هيچ جزء معنى فعل مستقل نيست مثل معنى مطابقى
چه آنكه يك جزء خود نيست است وجزء ديگر حدث منسوب وجزء ديگر زمان من حيث انه ظرف
لنسبة الحدث الى الفاعل پس تشبيه در زمان جزء معنى فعل متصور نيست وان تشبيه كه در معنى مصدر
اعتبار كرده اند بتبعيه نه در معنى مصدر نيست كه جزء معنى باشد بلكه در مصدر مطلق است قبل از اشتقاق
فعل از ان انتهى يقال اولا بعد ما بين وتفتح ان مراد الاستاد انه يجوز ان يكون التشبيه بين الزمانين
الماضي والمستقبل ويكون الاستعارة بحسب دالهما الذي هو الهيئة واجاب الصدر الافاضل بناء على هذا
بان الهيئة ليست بلفظ والمجاز انما هو اللفظ كما نقل هذا المترجم ايضا واستحسنه بعد ما تقرر ان سبب
ذهاب القوم الى تبعية الاستعارة عدم استقلال المعنى المطابقي للفعل والحرف واشتهاره لم يبق احتمال
ان مذهب الاستاد ان التشبيه او الاستعارة يجوز ان يكون في المعنى المطابقي فلا حاجة الى سلب ان

هذا الاحتمال والاستدلال عليه وثانيا ان قوله اگر كسى گويد استعاره در مجموع باشد وتشبيه در جزء ليس على ما ينبغي
لان كلام الاستاد صريح في ان مراده جعل الاستعارة تبعية باعتبار جزء معناه الزماني بخلاف ما اذا جعل باعتبار
جزء معناه الحدثي فان مراده ما صرح به الاستاد فالتعبير بهذا الوجه ليس على ما ينبغي وان غيره فيكون الحشو
لانه يكون تركا للصريح وايرادا لما يجعله الكلام وبيانا لغير ... ده وثالثا انهم لم يقولوا بان الزمان المعتبر
في مفهوم الفعل هو الزمان المقيد بل هو المطلق كما هو يفهم من قولهم باحد الازمنة الثلثة بلا قيد آخر في تعريف
الفعل والقيد يلزمه من اقتران الحدث المنسوب الى الفاعل اليه وكذا الحدث ليس مقيدا بل يلزمه التقييد بعد النسبة
فان المسند الى زيد في قولنا ضرب زيد ليس هو الضرب المقيد بكونه لزيد ولا بكونه لاحد بل النسبة معتبر
على حدة جزء الفعل ورابعا انه على تقدير ان يكون الزمان مقيدا وكذا الحدث لا فرق بينهما في عدم صحة النسبة
باعتبارهما في انفسهما وصحته باعتبار مطلقهما خارجا او داخلا ثم اعلم انه بقي الكلام في انه بعد ما كانت الهيئة
لفظا موضوعا ولا شك انه مفرد فيكون لفظا موضوعا مفردا فيكون كلمة فيجب ان يدخل تحت قسم من اقسام
الكلمة من الاسم والفعل والحرف او يكون قسما آخر برأسه منها وكل منهما لا يخلو عن خلل كما لا يظهر الا ان يقال الكلمة
هي اللفظ المستعمل في التلفظ اي ما يتلفظ لا بتبعية الغير وليس هذا قيدا لما يفهم من العبارة او يقال لعله اسم لاستقلال
معناه وعدم مقارنته باحد الازمنة الثلثة لانه نفس الزمان والشيء لا يقارن نفسه لكنهم لم يوردوه
من اقسام الاسم لانه ليس له حكم مما يتعلق به الغرض الباعث للبحث في النحو من الاعراب والبناء قال الصدر الافاضل
ثم انه قال ذلك البعض من الافاضل كما ان استعارة الافعال بتبعية المصادر والعلاقة التي هي التشبيه معتبرة
اصالة بين المصدرين وتبعا بين الفعلين كذلك المجاز المرسل مثلا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة مجاز عن اذا اردتم
القيام ولا شك ان العلاقة التي هي السببية في الحقيقة بين الارادة والقيام فالمجاز اصالة في المصدر وتبعية
في الفعل والقوم لم يتعرضوا لهذا قلت القول بالاستعارة التبعية في الافعال لضرورة ان معنى الفعل من حيث انه
الفعل لا يتصف بكونه مشبها ومشبها به لكونه غير مستقل بالمفهومية فهذا المعنى هو الذي اضطرهم بالحكم بكون
الاستعارة المبنية على التشبيه فيها بتبعية المصادر وليس في المجاز المرسل هذه الضرورة حتى يعدلوا فيها عن الاصل
ويحكموا بكون المجاز فيها تبعا فقال ذلك الفاضل كما ان معنى الفعل لا يتصف بكونه مشبها ومشبها به لا يتصف
بكونه سببا ومسببا مثلا فلا فرق بين العلاقتين في اتصاف الفعل بهما بتبعية المصدر فالضرورة الداعية لهم
الى القول بالتبعية في الاستعارة متحققة في المجاز المرسل ايضا فقلت في مقابلته فرق بين الاستعارة والمجاز
المرسل فان العلاقة في الاستعارة ملحوظة حين الاطلاق فانهم صرحوا بان الاسم المشبه به لا يطلق على المشبه الا بعد
ادعاء دخوله في جنس المشبه به فاذا قلت جاءني اسد فقد دللت على كون زيد مثلا من افراد الاسد بخلاف المجاز
المرسل فان السببية فيه باعثة للانتقال ولكن ليس ملحوظا حين الاستعمال وليس مفاد من العبارة فلا ضرورة
في التبعية في المجاز المرسل فهذه النكتة الجليلة الدقيقة فارقة بينهما فليتأمل انتهى بعبارته يقال بالله التوفيق
اما اولا فكيف يقول احدا ان علاقة الاستعارة ملحوظة حين الاطلاق دون علاقة المجاز المرسل فان العلاقة
المصححة للاستعمال في نظر المتكلم سواء كان واقعا في نفس الامر ايضا او لا مما لا بد منهما في كل مجاز غايته انه يكون في الكناية

بكون الخطأ في اعتقاد العلاقة كالزوجية الكاذبة باعتبار اعتقاد اللزوم حين تحققها اتفاقا فان تحقق علاقتي الاستعارة
والمجاز معا كما في نطقت الحال فالمدار في قصد المتكلم فان اراد استعمالها الى علاقة التشبيه فاستعارة وان نظر الى علاقة
اللزوم فمجاز كما صرحوا بل الظاهر من كلام القوم ان المدار للاستعارة على تناسي التشبيه وحين الاطلاق بل قبله
ولكن ليس التناسي على هذا ايضا واحتمال كون المراد ذلك العصر الفاضل ان التشبيه مقصود الكلام ومفاده ومراده
وعلاقة المجاز المرسل ليس كذلك فان المراد منه افادة حكم آخر غايته انه لما عبر عن المعنى المراد بلفظ معنى آخر بينه
وبين المعنى المراد علاقة التشبيه مثلا افيد ضمنا السببية وليست مدلول الكلام بخلاف التشبيه فانه مدلول
ومفاده كما هو ظاهر قوله فاذا قلت جاءني اسد فقد دللت على كون زيد مثلا اشد بها للاسد الخ بالحمل القطعي
فلا يحتمل عليه فظاهر انه ان تحقق علاقة في نفس الامر ولم يقصد حين الاستعمال في اي وقت يعتبر ولهذا يعتبر
والمصدر لم يستعمل قبل اصلا ولم يلاحظ فليس المدار على الملاحظة السابقة بل يعتبر حين الاستعمال الضرورة
الاستعمال واما ثانيا فلانه اذا كانت العلاقة بين المبدئين بدون ملحوظة استعمال لفظ احدهما في الآخر
ثم اشتقاق الفعل منه بعده كافية في استعمال مشتق ذلك المبدأ في مشتق آخر ومصححة له فلا شك ان اعتبار
المجاز في المبدأ اولا ثم اشتقاق الفعل منه بعده بحيث يسري التجوز الذي في المبدأ بلا تعمد ولا تعمل من المتكلم
يكون اولى منه لما سيأتي من ان اولى الوجوه بحسب المصلحة للاعتبار في الاستعارة التبعية هو ان لا يعتبر التشبيه
والاستعارة في المبدأ ثم يشتق الفعل منه لا احتياج الى ملاحظة حكم جديد على المشتق بالنسبة الى المبدأ التصحيح
المجاز في المشتق بسبب العلاقة التي في المبدأ اضاف لعدم الاستقلال ايضا وقد كان مهجورا بمعنى بل لقول الوجه
التام وهو هذا فيجب ان يعتبر في المجاز المرسل ايضا كذلك فيختص التبعي كالاستعارة ولو لم يكن واجبا ولا اولى
فهو ايضا وجه صحيح مثله فلتعتبر مثله فلم لم يعتبروه وكذا اعتبار علاقة المجاز حين الاستعمال يصح على اي وجه
كان ولا مانع منه والمسلم ان المجاز المرسل علاقة ملحوظة قبله في الفعل والحرف مثلا لا ان هذا القسم من العلاقة
لا يمكن ان يلاحظ حين الاستعمال كيف والمجاز المرسل في غير المشتقات لا شك ان علاقة ملحوظة حين الاستعمال
ولا وجه فيه لان يقال ان علاقة ملحوظة قبله ولا ضرورة وكذا الكلام في علاقة التشبيه فتأمل واما رابعا فلانه يتحقق
مثل هذه الوجوه في ملاحظة التشبيه بل مثل الوجه المعتبر في مبدأ المجاز المرسل ايا ما كان فاما ان يقال انها استعارة
تبعية فلم لا يقال ههنا بالتبعية او استعارة غير تبعية فيوجد قسم آخر في الافعال او لا يعتبر فيها اصلا فيلزم
الترجيح بلا مرجح والحاصل انه لا فرق بين ملاحظة علاقة التشبيه وبين ملاحظة علاقة السببية في جواز
استعمال المبدأ اولا بعد ملاحظة العلاقتين اي وقت كان سابقا او لاحقا ثم اشتقاق الفعل منه
وبين اعتبار الاشتقاق اولا ثم استعمال المشتق في المشتق وكذا لا فرق بينهما في جواز اعتبارهما سابقا
او لاحقا فالمصحح في احدهما يصحح في الآخر ففي تخصيص احدهما باحدهما ترجيح بلا مرجح وكذا في تسمية احد الاعتبارين
باحد الاسمين من التبعية والاصالة ترجيح بلا مرجح واعلم ان حاصل الجواب الاول والثاني عدم قبول الفرق
بين الاستعارة والمجاز المرسل في اعتبار العلاقة حال الاطلاق او قبله وحاصل الثالث والرابع ان الفرق
المذكور لا يفيد في عدم اعتبار التبعية في المجاز المرسل وتفصيله ان الاحتمالات المتصورة بحسب ملاحظة

ملاحظة العلاقة حين الاطلاق او قبله اربعة في بادي الرأي احدها ان علاقة الاستعارة ملحوظة حين الاطلاق
فقط لا قبله وعلاقة المجاز ملحوظة قبل الاطلاق فقط وثانيها ان علاقة الاستعارة ملحوظة حين الاطلاق فقط
كما في الاحتمال الاول وعلاقة المجاز المرسل ليس منحصرا بحال الاطلاق فيعم وثالثها عكسه بان يكون ملحوظية علاقة
المجاز منحصرة في القبل وملحوظية علاقة الاستعارة لا يكون منحصرة بحال الاطلاق بل يعم ويصح بحسب التوفيقين
ورابعها ان لا حصر ولا اختصاص في شيء منهما وفي هذا الاخير لا اختلاف بحسب المعنى ولا فرق في الحقيقة فيكون
خارجا عما نحن فيه وعلى الاول يرد انه اذا لوحظت العلاقة بين المبدئين في المجاز المرسل ثم اعتبر استعمال
لفظ في الآخر ثم اشتقاق الفعل مثلا منه يكون الفعل مجازا تابعا في المجازية لمجازية المبدأ فيكون تبعية مثل
الاستعارة التبعية والقول بكونه استعارة غير معقول لكون علاقة غير تشبيه ولا اعتبار العلاقة قبل الاطلاق
والقول بكونه قسما آخر من المجاز لا مجازا مرسلا ولا استعارة هو الاعتراف بقصور البيان والفهم والقول بعدم اعتبارها
ايضا مع الامر وجها صحيحا لا يكون جوابا عما من يسأل عن وجه عدم اعتبارها وكذا يرد انه اذا اعتبرت العلاقة
الغير التشبيهية حين الاطلاق او قبله واستعمل المشتق في المشتق بعد ملاحظة استعمال المبدأ في المبدأ يجب
ان لا يكون استعارة تبعية لكون العلاقة غير التشبيه ولا مجازا مرسلا لاعتبار استعمال المبدأ في المبدأ الا زمانا ولا اعتبار
العلاقة حين الاطلاق في صورة وهذا حاصل الايراد الثالث والمسلم ان علاقة المجاز المرسل في المشتقات
والحروف ملحوظة قبل الاستعمال لا ان هذا القسم من العلاقة لا يمكن وانه لا يلاحظ حين الاطلاق ما هي علاقة له
غايته انه لا يكون مجازا مرسلا على ما اعتبره وكذا يرد انه اذا اعتبر علاقة التشبيه بين المبدئين قبل الاستعمال
في المشتق ثم استعمل المشتق في المشتق بتلك العلاقة فيخالف الاستعارة التبعية المشهورة من وجه بينهما في عدم التوجه
الى المبدأ اولا وفي ملاحظة العلاقة عند الاستعمال فهذا الاستعمال ان لم يصح فلم لا يصح وقد صح مثل هذا في العلاقة
التي كانت غير تشبيه وان صح فمن اي قسم هو من اقسام المجاز وكذا اذا اشبه في السابق المبدأ بالمبدأ ثم قدر
استعمال المبدأ في المبدأ ثم اعتبر ثم اشتقاق الفعل منه بحسب المعنى المجازي فانه لا يكون استعارة تبعية بملاحظة
العلاقة سابقا ولا مجازا مرسلا لكون العلاقة تشبيها ولا اعتبار الاشتقاق بعد استعمال المبدأ في المبدأ
فانه على ما ذكره يكون المعتبر في كل من المجاز المرسل في المشتقات والحروف والاستعارة التبعية ثلثة امور به
اما في المجاز المرسل فالاول انه لا يكون العلاقة تشبيها والثاني انه لا يكون اعتبارها حين الاطلاق بل سابقا
والثالث ان لا يعتبر استعمال المبدأ في المبدأ اولا واما في الاستعارة التبعية فالاول انه يكون العلاقة هي التشبيه
والثاني انه يكون ملحوظة حين الاطلاق والثالث ان يستعمل المبدأ في المبدأ اولا ثم يشتق المشتق منه فالاحتمالات
المتصورة بحسب اختلاف الشروط وانضمامات بعضها مع بعض كثير وتوجه هذا على ما ذكره باعتبار بعض الشروط
وقس عليه حال الاحتمالين الباقيين واما خامسا فلان هذا الفرق لو تم وكان له تأثير في عدم اعتبار التبعية
في المجاز المرسل لا يتم في رد كلام الاستاد لان هذا الفرق ليس مما اعتبره القوم وكان في كلام الاستاد على ما اعتبره
القوم وفيما ذكره صدر الافاضل رجوع عما كان عليه اولا ويعتبر الدليل المذكور اولا ايضا حيث قال اولا في جواب
الاستاد كما مر القول بالاستعارة التبعية في الافعال الضرورة معنى الفعل من حيث انه الفعل لا يتصف بكونه

مشبها ومشبها به لكونه غير مستقل بالمفهومية وكلام الاستاد في مقابلة هذا الكلام بانه كما ان معنى الفعل لا يتصف
بكونه مشبها ومشبها به لا يتصف بكونه سببا ومسببا مثلا فلا فرق بين العلاقتين في اتصاف الفعل
بهما بتبعية المصدر فالضرورة الداعية لهم الى القول بالتبعية متحققة في المجاز المرسل ايضا كلام حق لا يدفعه
الفرق الذي ذكره لان مدار كلامه كان على الفرق المذكور ولا المقرر بينهم هو الفرق بين العلاقتين
ولهذا قال ولا فرق بين العلاقتين فالفرق الذي ذكره الصدر الافاضل ثم لكن ليس هو الفرق الاول الذي
تصدى اليه نفسه ايضا في محل الفرق وبنى الفرق عليه فيكون رجوعا عن محل الايراد وتشبيها بطريق آخر
من الفرق غير ما تصدى لنفسه اولا وغير ما اعتبره القوم ايضا فانه لم ينقل احد من القوم بانهم يفرقون
بين الاستعارة والمجاز المرسل بكون العلاقة ملحوظة حين الاستعمال او قبله وكان الكلام على ما اعتبره
القوم وكان الواجب ان يحسب بحفظ ما اعتبره القوم وتصدى لنفسه اولا ايضا لكون الايراد عليه.

تمت الرسالة الشريفة للمولى محمد شاه
المشتهر بيوسف القرباغي عفي عنه

قال الله عز وجل ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر الآية جعل صاحب الكشاف الفتح علة
للغفران والبيضاوي جعل الغفران علة للفتح فلا بد لهذه المخالفة من وجه وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي
ان ما يترتب على فعل الفاعل المختار ان كان ترتبه عليه بطريق الاتفاق والافتقار من غير ان يكون هناك
اقتضاء وسببية تسمى اللام الداخلة عليه لام الصيرورة والعاقبة وان كان هناك سببية واقتضاء
في نفس الامر من غير ان يكون حاملا للفاعل عليه وباعثا له تسمى تلك اللام لام التعليل ويدخل كل منهما على ما يترتب
على افعاله تعالى بالاتفاق كما في قوله تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا
حيث قال البيضاوي في تفسير هذه الآية ان اللام للعاقبة او للتعليل باعتبار تضمين معنى الخذلان انتهى
وان كان مع ذلك حاملا عليه وباعثا للاقدام على ذلك الفعل تسمى لام الغرض ولام العلة الغائية ولا يجوز
دخولها على ما يترتب على افعاله تعالى خلافا للمعتزلة على ما يأتي في محله اذا تمهد هذا فنقول الفتح الظفر بالبلدة
عنوة او صلحا بحرب او بغير حرب ويتضمن الجهاد مع الاعداء فاللام بعد اعتبار التضمين لم يصح لظاهره جعل حرف
اللام واحدا مما ذكر اذ الفتح والظفر بالبلدة لا يفضي الى غفران الذنوب ولا يقتضيه في نفس الامر فضلا
عن ان يكون الغفران باعثا له تعالى عليه فصاحب الكشاف جعل اللام اولا للغرض على ما هو مذهبه وجعل
العلية والغرضية لمجموع ما عدد من الامور الاربعة وهي المغفرة واتمام النعمة وهداية الصراط المستقيم
والنصر العزيز فكانه قيل يسرنا لك فتح مكة ونصرناك على عدوك ليجمع لك بين عز الدارين واغراض
العاجل والآجل وجوز ثانيا كون اللام للتعليل باعتبار تضمين الفتح معنى الجهاد والمحقق البيضاوي لم يلتفت
الى الاول لابتنائه على مذهب الاعتزال فجزم بالثاني واشار الى ان السببية باعتبار تضمين معنى الجهاد حيث
قال علة للفتح من حيث انه مسبب عن الجهاد ولم يقتصر على تضمين معنى الجهاد بل ضم اليه تضمين معنى السعي في اعلاء
كلمة الله وتكميل النفوس الناقصة وتخليص الضعفاء عن الظلمة ليظهر سببية الفتح لكل واحد من الامور الاربعة

الاربعة المتعاطفة وبما ذكرنا ظهر ان من قال ان المص قصد الرد على الزمخشري حيث جعل فتح مكة علة للمغفرة
ثم اعترض عليه بان فيه بحثا اما اولا فلان التعليل الذي ذكره المص لا يفيد الا علية الفتح للمغفرة كما قاله واما ثانيا فلان
افعال الله لا يعلل بالغرض على مذهب اهل الحق بل هي للصيرورة والعاقبة او لتشبيه مدخولها بالعلة الغائية
في ترتبه على متعلقها فكان تعبير الزمخشري اوفق للمذهب الحق واما ثالثا فلان العلة الغائية لها جهتان عقلية
ومعلولية على ما تقرر فلا لوم على من نظر الى جهة المعلولية لظهور صحته انتهى كلامه فقد بعد عن المرام ولم يتفطن
بما هو مقصود الشيخين في هذا المقام لما عرفت مما ذكرنا ان لا رد على الزمخشري بل اختار المص احد توجيهيه
واعرض عن الآخر لابتنائه على مذهبه وقد عرفت ايضا انه اذا لم تكن اللام على حقيقتها لا يتعين كونها للصيرورة
والعاقبة بل يحمل على التعليل ان امكن كما صرح به المص في تفسير قوله تعالى ليقولوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا
من ان اللام للعاقبة او للتعليل باعتبار التضمين كما نقلناه آنفا واذا لم يكن مقصود المص الرد على الزمخشري
على ما ذكر لم يكن فيه لوم عليه في نظره الى جهة المعلولية ثم ان اوفقية تعبير الزمخشري للمذهب الحق بناء على الظاهر
والا فهو في الحقيقة اوفق لمذهبه لانه يفيد ان صدور الفتح عنه تعالى انما هو لاجل ما ذكر من اجتماع الامور الاربعة
كما اشار اليه بقوله كانه قال يسرنا لك الفتح ليجمع لك الخ بخلاف التعبير الثاني الذي اختاره المص فانه يفيد ان الفتح
باعتبار ما تضمنه من الجهاد سبب في نفس الامر ومقتض له من غير ان يكون تلك الامور باعثا له وحاملا عليه
على ما اشار اليه بقوله من حيث انه مسبب عن الجهاد الخ وشتان ما بينهما تأمل عن استبصار تم الكلام

لمولانا ابن صدر الدين
عفي عنهما

انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله الخطاب للنبي والامة او لهم على ان ينزل
خطابه منزلة خطابهم قاضي صادق والظاهر ان التدافع بين هذا ليس الا بين جواز كون الامة مخاطبا
بلا تغليب وبين عدم جوازه بدونه حيث جوز القاضي فقال او الخطاب لهم بان ينزل خطابه ولم يجوزه الشريف
حيث قال لا يجوز اعتبار خطاب من سواه بلا تغليب هذا ما اورده الفاضل المحشي من التدافع لكن يمكن دفعه
بان يقال المراد الشريف من حصر التوجيه على التغليب حصره عليه على تقدير كون الخطاب للرسول مع الامة
اذ التغليب لا يصح ان يكون وجها الا على هذا التقدير فلا تدافع بين كلاميهما لان القاضي ايضا قائل بالحصر على هذا
التقدير وما جوزه من التنزيل ليس الا على تقدير كون الخطاب للامة فقط هذا وبعض الفضلا ممن غفل عن مراد
المحشي ظن ان التدافع الذي ادعاه انه يكون بين القولين بجواز كون الاثنين مخاطبا في كلام واحد وبين القول
بامتناعه فكان الفاضل ادعى لزوم ذلك المحذور على توجيه القاضي تحاشاه اذ هو افتراء عليه عظيم ثم اجاب
بناء على ظنه الفاسد فقال ان القاضي اراد بالخطاب في قوله على ان خطابه نزل الخطاب الواقع في رسلنا
فهو في قوة ان يقال انا ارسلنا الرسول اليكم فيكون كل واحد من الخطابين للامة فلا مخالفة كما في شرح المفتاح
كما زعمه الفاضل المحشي هذا انتهى ليت شعري من اين هذا الظن في حق مثل هذا الفاضل حتى نسب الى الغفلة عن ما هو من
الظواهر اذ كون المراد ما قاله في الجواب من مرتبة الظهور لا يعتقد العاقل ان يذهب الى خلافه ثم جاء واحد
بعد واحد وبنوا عليه كلامهم ولم يعرفوا انه بني الا المبني على الفاسد فاسد.

ثم قال المحشي ان منع التدافع بانه يقال الاما قاله الشريف من عدم جواز اعتبار الخطاب بدون التغليب ليس الا في كلام واحد وما قاله الفاضل من جواز اعتباره بدونه ليس في كلام واحد حتى ساقض قوله في كلامين لان الام على تقدير كونها جارة فباعتبار كونها متعلقة بمحذوف يكون الخطابين في كلامين وعلى تقدير كونها جازمة موضوعة للطلب كما في لتفرحوا فقط اذح لا يتعلق بشيء فضلا عن كونها متعلقة بارسلناك فح لا تدافع بين الكلامين لان الشريف ايضا يجوز ان يخاطب اثنان في كلامين يلزم ان يصح بسط العذر لتصحيح امالة الخطاب الى الامة هذا ما فهم من كلام المحشي في هامش كتابه **واناقول** هو عدم جواز اعتبار خطاب من سواه معه بلا تغليب ويناوي عليه بانه صوت جعل التغليب وجها لدفع ذلك المحذور لان كونه وجها ليس الا على تقدير كون الخطاب للرسول مع الامة فح لا تدافع اذ الفاضل ايضا قائل به وما جوزه من تنزيل خطابه ثم فعلى تقدير كون الخطاب للامة فقط هذا ما عندي في تحقيق المقام وتبيين المرام ولا تلتفت الى ما صدر عن بعض الاوهام

قال الامام البيضاوي عند قوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله الخطاب للنبي والامة اوله على ان خطابه منزل منزلة خطابهم وقال فاضل الروم قوله منزلة خطابهم لان سماعهم مقصود وفي شرح المفتاح قوله لتؤ وما ربك بغافل عما تعملون فيمن قرأ بتاء الخطاب من تغليب المخاطب على الغايب اذ عبر عنهما بصيغة موضوعة للخطاب ولا يجوز ههنا اعتبار خطاب من سواه صلى الله عليه وسلم بلا تغليب لامتناع ان يخاطب في كلام اثنان او اكثر من غير عطف او تثنية او جمع ولا يخفى عليك ما بين الكلامين من التدافع انتهى واجاب بعض الحذاق بان مراد البيضاوي ان خطابه في ارسلناك منزل منزلة خطابهم كانه قيل ارسلنا الرسول اليكم فيكون كل واحد من الخطابين للامة فمن قبيل الوقوع في مقابلة الواضحات انتهى **واقول** لا يخفى ان المدار على المعنى المراد ومراد المجيب انه قد خوطب عليه الصلوة والسلام بقوله انا ارسلناك الاية والمقصود خطاب الامة بارسال رسول اليهم شاهدا ومبشرا ونذيرا على طريق اياك اعني واسمعي يا جاره فيكون مثل قوله لئن اشركت ليحبطن عملك قال في شرح المواقف المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده انه قال ابن عباس نزل القرآن على اياك اعني فاسمعي يا جاره انتهى فظهر مما قررناه ان المقصود بالخطاب في الموضعين واحد وهو الامة لا اثبات والممتنع ان يوجه الخطاب قصدا في كلام واحد الى اثنين بدون احد الامور الثلثة فلا مخالفة لما في شرح المفتاح ويدلك على ارادة المجيب ما ذكرنا انه عند تصوير المعنى المراد عبر بقوله ارسلناك الرسول الكريم معبرا عنه عليه الصلوة والسلام بطريق الغيبة دون الخطاب ثم عقبه بقوله فيكون كل واحد من الخطابين للامة لكنه قصر في اداء مراده بقي ههنا بحث وهو ان المجيب المذكور دفع الايراد بالوجه الثاني من وجهي التفسير وهو متوجه على الاول ايضا فانه حكم فيه بتوجه الخطاب الى الامة ايضا وبالنظر الى كونهم مخاطبين يلزم المحذور المذكور بالنظر الى خطاب ارسلناك وليس لتؤ وما ربك بغافل عما تعملون فانه لم يجعل الخطاب فيه الا للرسول صلى الله عليه وسلم خاصة وكذا احتاجوا الى توجيه التعبير عن الكل بالصيغة الموضوعة للخطاب الى ارتكاب التغليب ولو كانوا

ولو كانوا ايضا مخاطبين لم يكن للتغليب وجه اصلا فلا بد في التوجيه بان الامتناع المذكور مشروط بان يكون كل واحد من المخاطبين مستقلا اما اذا كان احدهما داخلا في خطاب آخر فلا وترشد اليه ما حكاه بحر الائمة من قولهم رايتك بقول كذا ثم المسألة التي نقلها ذلك الفاضل عن شرح المفتاح مأخوذة من شرح الكافية ذكرها في موضعين فكان الوجه ان يعزى اليه فانه الامام في مثل هذا المقام والحمد لله على التمام لمولانا سري الدين محمد عفي عنه

قال الله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار الاية قال القاضي البيضاوي فصل الوعد واجمل الوعيد مبالغة في الوعد لسبق رحمته ثم جبر ذلك بالتكرير على سبيل التعميم ومن يتول يعذبه عذابا اليما اذ الترهيب هنا انفع من الترغيب قيل عليه لا يذهب عليك ان الوعيد المجمل السابق وهو قوله يعذبكم عذابا اليما وهو قرين الوعد المجمل السابق وهو قوله يؤتكم الله اجرا حسنا والوعيد العام الآتي وهو قوله تعالى ومن يتول يعذبه عذابا اليما وهو قرين الوعد العام المذكور بقوله ومن يطع الله ورسوله الاية فكما ان في الوعيد المجمل تكريرا ونحوها كذلك في الوعد المفصل تكريرا ونحوها فليس في جانب الوعيد ما يكون جابرا لنقصان الوعيد الناشئ من الاجمال انتهى **اقول** فسروا التكرير بذكر الشيء مرتين وبعضهم فسره بذكر الشيء مرة بعد اخرى فهو على الاول مجموع الذكرين وعلى الثاني الذكر الاخير واياما كان لا يكون التفصيل بعد الاجمال تكريرا له لانه بيان وتوضيح بالنسبة الى الاجمال لا ذكره ثانيا فالتفصيل بالنسبة الى الاجمال افادة والتكرير اعادة ففي الوعيد تفصيل ولا تكرير وفي الوعيد تكرير لا تفصيل فينجبر نقصانه الناشئ من اجماله بتكريره المفقود في جانب الوعد وما قيل من ان هذا القائل غفل عن نكتة تقييد العلامة البيضاوي قوله بالتكرير بقوله على سبيل التعميم اذ مراده ان التكرير اذا كان بطريق التعميم يكون ذلك التعميم في الوعيد مقابلا للتفصيل في الوعد فيحصل الجبر فيرد عليه ان التعميم موجود في جانب الوعد ايضا فان من يطع الله الاية في جانب الوعد في مقابلة ومن يتول الاية في جانب الوعيد فيتساويان فيه بل تقييد التكرير بالتعميم في حصول الجبر لكونه ادخل في الترهيب الذي هو اوفق بالمقام كما اشار اليه بقوله اذ الترهيب هنا انفع من الترغيب واما ما قيل من انه لا تعميم في جانب الوعد لان دخول الجنة مخصوص بالآخرة واما العذاب الاليم فيتناول عذابي الدنيا والآخرة ففيه ان المراد تعميم من اوعدوا بكلمة من الموصولة في قوله ومن يتول الاية بعد تخصيصهم في صدر الآية بالمخاطبين حيث قيل وان تتولوا يعذبكم الله ومثل هذا موجود في جانب الوعد ايضا حيث خص اولا بالمخاطبين فقيل وان تطيعوا يؤتكم الله الاية وعمم ثانيا وقيل ومن يطع الله كائنا من كان يدخله الاية فلا فرق بينهما فيه فالحق ما قدمناه فتأمل والمصنف مولانا الفاضل وسيدنا الكامل محمد ابن صدر الدين عليهما رحمة رب العالمين

قائله خيرزاده

كمال افندي
وقيل الاحسن في الجواب ان يقال ان مراده بالتكرير تكرير خصوصية لفظه ولا كذلك في جانب الوعد لان العنوان فيه مختلف وهذا المجيب خفي عليه ما قلنا نظرا للمخلص قوله على سبيل التعميم ولم يدر ان التعميم موجود في صورة الوعد من كاتبه عفي عنه

قائله غير معلوم

سورة الرحمن

بسم الله الرحمن الرحيم

كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الآية. القاضي فسر الوجه اولا بالذات كما فسر
في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقال ثانيا ولو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها
وجدتها باسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله تعالى اي الوجه الذي يلي جهته انتهى فاما ان يجعل هذا تتمة
لتفسيره بالذات وبيانا له وهو الملايم لما ذكره في تفسير قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه حيث اقتصر فيه
على تفسير الوجه بالذات او يجعل اشارة الى تفسير آخر للوجه بان يراد به الوجه الذي يلي جهته وهو الملايم
لما ذكره في قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله حيث فسر الوجه فيه اولا بالجهة وثانيا بالذات باعتبار الاحاطة
العلم الازلي فعلى الاول يكون اشارة الى ان تفسيره بالذات اخذ بالحاصل لانه اذا كانت الجهات
والوجوه باسرها فانية سوى الوجه الذي يلي جهته يلزم ان يكون الباقي حقيقة هو الذات وما عداه فانيا
وعلى الثاني لابد من توجيهه وتوضيح حتى يتضح المرام فامكثوا اني آنست نار الحق لعلي آتيكم منها بخبر او جذوة
من النار لعلكم تصطلون وهو ان الممكنات الموجودة اما موجودة حقيقة بمعنى انها متصفة بالوجود اتصافا
حقيقيا بان يكون الوجود زايدا عليها قائما بها وهو مذهب جمهور الحكماء والمتكلمين واما موجودة مجازا وليس لها
اتصاف حقيقي بالوجود وبان يكون الوجود قائما به بل اطلاق الموجود عليها كاطلاق لفظ الحداد على زيد
والمشمس على الماء واليه ذهب المتألهون من الحكماء والمحققون من الصوفية الا ان ذوق المتألهين ان علاقة
المجاز الى المناسبة المخصوصة الى حضرة الوجود الواجبي على وجوه مختلفة وانحاء شتى كما اشار اليه سيدنا
عين السلوك افضلها حيث قال الطرق الى الله بعدد انفاس الخلايق فالوجود عندهم جزئي حقيقي قائم
بذاته لا يتصور عروضه لشيء ولا قيامه به واما معنى كون الممكن موجودا كونه مظهرا له ومجلى يتجلى فيه نوره
فالله نور السموات والارض واما الممكنات بمنزلة المرايا المتنوعة المختلفة التي تنعكس اليها اشعة الشمس
ويصبغ كل منها بصبغ يناسبه وذوق المحققين من الصوفية ان علاقة المجاز انها بمنزلة اعراض قائمة
بذات الواجب تعالى اذ ليس في الوجود على مذاقهم ذوات متعددة بعضها واجب وبعضها ممكن بل ذات
واحدة لها صفات متكثرة وشئونات متعددة وتجليات متجددة قل الله ثم ذرهم اذا تمهد هذا
فنقول يمكن تطبيق كلام القاضي على تقدير كونه تفسيرا آخر للوجه على كل من هذه المذاهب اما على الاول فبان يقال
المراد من الوجه الذي يلي جهته هو الوجوب بالغير اذ الممكن وان كان موجودا حقيقة عند الحكماء والمتكلمين
لكن وجوده مستفاد من الواجب بالذات وجهة الاستفادة ليست هي الذات ولا شيئا آخر من الوجوه
والجهات كالامكان والمعلولية والجوهرية والعرضية والبساطة الفلكية او العنصرية والتركيب
وساير ما يعمها من الامور العامة لان كلا منها جهة للخسة ومقتضى الفطرة الامكانية المنافية للوجوب الذاتي
وانما جهة الشرف المناسب للوجوب الذاتي المصحح لفيضان الوجود من المبدأ الواجب هو جهة الوجوب
بالغير فهو وجه يلي جهة الواجب ويناسبه اي كونه وجوبا وان كان بالغير اذ غاية ما يتصور في الممكن من جهة

من جهة الشرف المقتضية للمناسبة المصححة للفيضان هو هذا الاخير وبهذا التعميم يقولون الممكن ما لم يجب لم يوجد
واما على المذهب الثاني فبان يقال الوجه الذي يلي جهته هو تلك النسبة المخصوصة المصححة لاطلاق لفظ الموجود
عليها ولو مجازا فالمعنى انها باسرها فانية معدومة لا يصح اذ يطلق عليها لفظ الموجود الا باعتبار الوجه الذي يلي
جهته اي النسبة التي تتحقق بالقياس اليه وهي كونها مظاهر له واما على المذهب الثالث فبان يكون المراد
بالوجه الذي يلي جهته كونها شئونات واعتبارات له فالمعنى انها باسرها معدومة من جميع الوجوه والاعتبارات
الا من الوجه الذي يلي جهته والاعتبار الذي يحصل منسوبا اليه وهو كونها شأنا من شئونه واعتبارا من اعتباراته
ومثل ذلك الثوب فانه ليس هناك امر وراء القطن فاذا اعتبر في ذاته يطلق عليه القطن واذا اعتبر
ظهوره على النحو المخصوص يطلق عليه الثوب فالثوب اعتبار من اعتبارات القطن وشأن من شئونه
ووجه من وجوهه هذا هو غاية التحقيق في توجيه المقام وتوضيح المرام فان رده القاصرون فسيقبلها
الماهرون وان ذمها الجاهل فسوف يمدحها الكامل

لمولانا وسيدنا ابي صدر الدين

رحمة الله عليه يا رب العالمين

كل من عليها من على الارض من الحيوانات والمركبات ومن للتغليب او من الثقلين فان ويبقى
وجه ربك ذاته ولو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية في حد
ذاتها الا وجه الله اي الوجه الذي يلي جهته تفسير قاضي. لما فسر الوجه بالذات على ما فسره به المفسرون
لزمهم تخصيص وقوع الفناء بالمستقبل بناء على اعتقادهم وجود الممكن حالا ومع هذا الزعم فناء الجنة والنار
واجزاء ابدان الانسان وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام اشكل وهو دابة الى تأديته على ما ذهب اليه اهل التحقيق
من انه كان حدوث الحادث الزماني لا يحتاج الى مادة واصل قابل بل محال كما هو تحقيق اهل الاستدلال لكن حال
الحدوث الذاتي فالمعلول ليس مباينا للذات العلية ولا هو قايم بذاته بل هو بذاته يحكي حقيقة بنعت
لذات العلية وشأن من شئونها ووجه من وجوهها وحيثية من حيثياتها فان اعتبر من حيث نسبته الى العلة
كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا لان ظهوره انما نشأ من ارتباطه الى الوجود الحق
فاذا اعتبر مستقلا مغايرا للحق متصفا بالصفات المخصوصة لا يتصور الارتباط وحيث لا ارتباط لا ظهور
واما اذا اخذ من حيث انه تابع له قايم به فهو موجود بمعنى ارتباطه بالوجود لا بمعنى انه موجود حقيقة اذ الموجود
عندهم هو ما حقيقته الوجود وغيره لا يصير موجودا بمعنى الاتصاف فان الوجود ليس صفة قايما بغيره
بل ذاتا حقا فوجود غيره بمعنى ارتباطه وتعلقه به فاذا تحققت هذه المقدمة فنقول ان معنى قوله رحمه الله
ولو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية في حد ذاتها
اي وجود الممكن وحيثيته من حيث ذاته مستقلا مغايرا للحق فانية غير موجودة ولا باقية في حد ذواتها
وحقايقها اذ الموجود منها هو وجهه ووصفه باعتبار تعلقه بالوجود الحق المجرد عن ذاته على ما مر تحقيقه
قوله الا وجه الله اي وجه الممكن وجهته المضافة الى الله وحيثية ارتباطه به وانتسابه اليه فالاضافة لادنى
ملابسة وهذا معنى قوله اي الوجه الذي يلي جهته الى جهة الله والمراد المعنوية لا الحسية المستحيلة عليه سبحانه

وفي هذا الوجه لا يلزم تخصيص وقوع الفناء بالمستقبل على ما اشرنا اليه ولا اعتبار التجوز في اطلاق الوجه نحو طلع الصباح ونادى منادي الحق على الفلاح فظهر خلل ما ذكره بعض الافاضل في حق كلام المص رحمه الله من ان قوله ولو استقربت جهات الخ اشارة الى ان الوجه يجوز ان يكون كناية عن الجهة بناء على ان كل جهة لا تخلو عن وجه يتوجه اليها كما ذكر في قوله في جنب الله اي كل من عليها من الثقلين وما اكتسبوه من الاعمال هالك ضايع الا ما توجهوا به جهة الله وعملوه ابتغاء لمرضاته انتهى اما اولا فلان كون الوجه بمعنى الجهة مصرح في الصحاح فلا حاجة الى ما تكلفه واما ثانيا فلان قوله اي كل من عليها من الثقلين وما اكتسبوه من الاعمال الخ لا يوافق الوجه الاول في تفسير قوله كل من عليها فان وان امكن تطبيقه على الثاني والتزام كون الوجه الاول ههنا ناظرا الى الوجه الاول هناك والثاني الى الثاني ولا يذهب ليه الوهم واما ثالثا فلان ما ذكره بعيد عن عبارة المص على ما لا يخفى وكذا ظهر خلل ما ذكره بعض المحشين من ان قوله ولو استقربت الخ اشارة الى وجه آخر وهو ان يكون الوجه بمعنى القصد اي ما يقصد وينوى به الله والجهات بمعنى المقاصد وفي العبارة تسامح انتهى اما اولا فلانا لا نسلم ان في قول المص اشارة الى ان الوجه بمعنى القصد واما ثانيا فلان ما ذكره لا يلايم كلام المص وقوله في العبارة تسامح مرتبة بيان المبين في الكلام ما يشعر بوضع قوله ولو استقربت الخ وجها آخر ولعله انما كان في هذا الوجه خفاء وكان في عداد الاشارات لان التفاسير لم يصرح بالتفسير حيث لم يقل او وجه الممكن الذي على جهته بل اكتفى بالاشارة اليه بقوله ولو استقربت الخ **اقول** والله الموفق لا يبعد ان يقال ان المص رحمه الله لما فسر الوجه بالذات واستشرف ورود بعض الممكنات على ما اشرنا اليه نبه على دفعه بهذا الطريق وحاصله ان حقيقة الوجود والبقاء لا يتصور الا من ذاته سبحانه وعلى ما ذكرنا شاهد عدل ذكره المص في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه حيث قال الا ذاته ثم قال فان ما عداه ممكن هالك في حد ذاته معدوم يعني ان الممكن في حد ذلته واعتباره في نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه بالوجود الحق هالك فان لتحقق ما ذكرنا في المقدمة وقد ظهر مما قررنا ما اورده هناك من قوله فان ما عداه ممكن الخ لما اثبت المطلوب اكتفى ههنا بالتنبيه حيث قال ولو استقربت الخ وليكن هذا آخر ما كتبنا

لمولانا سليمان الطرسوسي
عليه الرحمة رحمة واسعة

قال الله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام قال القاضي وجه ربك اي ذاته ولو استقربت جهات الموجودات اي ذواتها وتفحصت وجوهها اي طرق وجوهها وجدتها باسرها فانية غير موجودة في الحال في حد ذاتها ونفسها غير مستقلة بالموجودية بل موجودة بايجاد الله تعالى لان وجود الممكن مستفاد من غيره فلا وجود فيه مع قطع النظر عن الغير الا وجه الله تعالى اي ذاته فانه باق في حد ذاته لان وجوده من ذاته بل عين ذاته كما ذهب اليه كثير من محققي الاسلام والمراد بالفناء ما هو في الحال لا في الاستقبال كما قال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي الوجه الذي يلي جهته اي الذات الذي يلي نفسه لانه موجود قبل ان يوجد شيء فليس قبله شيء حتى يليه يعني الذات الموجود لذاته اعلم ان الوجه كثيرا ما يعبر به عن الجملة لكونه اشرف الاعضاء وصومعة الحواس ويطلق على اول الشيء وعلى الجهة فهو مجاز فيمن

صح زاده

سعد الدين

فيمن تنزه عن الاعضاء والاجزاء او كناية عن انه بمعنى الجهة كما في جنب الله تعالى فالمعنى على الاول ان الاشياء كلها فانية هالكة الا الله الازلي الابدي لابقاء الا له تعالى وعلى الثاني ان الاشياء كلها فانية في حد ذاتها معدومة بانفسها موجودة بايجاد الله تعالى فهي محتاجة على الاطلاق من جميع الجهات فانية من كل الوجوه الا من الجهة التي تلي جهته الله تعالى موجودة بايجاد الله تعالى اولا باقية بابقائه ثانيا وله الجلال اي الاستغناء التام عن جميع المظاهر وله الاكرام اي الفيض العام من الوجود وتوابعه بفيض على مقتضى استعداد القوابل ما استعدوا له وسألوه بلسان القال والحال وهو معنى قوله تعالى يسأله من في السموات والارض فلنبسط الكلام في هذا الكلام ليظهر ضعف ما قاله سعد الانام **قوله** ولو استقربت الخ اشارة الى وجه آخر في توجيه الوجه وهو ان يكون الوجه بمعنى القصد اي ما يقصد وينوى به الله تعالى والجهات بمعنى المقاصد **قوله** يلي جهته اي مقصده والاضافة للبيان او اي يتوجه اليه انتهى كلامه **فنقول** تحقيقه كلمة من في قوله تعالى كل من عليها فان فاعلم ان قول القاضي ذاته في تفسير الوجه اشارة الى ما ذهب اليه المحققون وهو ان يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته مع مجموع صفاته غير انه اقتصر على ذكر الذات لانها العلة التامة في جميع صفاتها واستلزام العلة المعلول **قوله** ولو استقربت الخ بيان لما يناسب آخر الآية من العموم بعد ما بين ما يليق بصدر الآية من الخصوص فان بقاء وجهه تعالى يستلزم فناء غيره **قوله** جهات الموجودات وتفحصت وجوهها الخ الجهة والوجه واحد والمراد النفس فالمعنى على الاضافة الاستقراء والتفحص الى نفس الموجودات واطنب مبالغة واهتماما بشان المقام والمراد من الفناء الذاتي هو الحاصل للممكنات في حد نفسها لا ما ينشأ عن افنائه تعالى ولذلك ذكر الحد وبينهما فرق اذ الذاتي يجامع البقاء الناشئ عن ابقائه تعالى بخلاف الثاني المنافي له واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات **وقوله** الا وجه الله يريد به غير ما تقدم من معنى الذات ولذا فسره فالمراد به الفيض فانه طريق ووجه لبقاء الموجودات وهو مستند الى الله تعالى وصادر عنه ومنته اليها فانها ما شمت رائحة الوجود الا من الوجه الفيضي بينها وبين الله تعالى **قوله** اي الوجه الذي يلي جهته اي يلي ذاته ويستند اليه تعالى ويظهر تحقيق قوله ما ذكره الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله في كتاب المقصد الاسنى في شرح اسماء الحسنى حيث قال في شرح اسم الحق هو في مقابلة الباطل والاشياء تستبين باضدادها وكل ما يخبر عنه فاما باطل مطلقا واما حق مطلقا واما حق من وجه وباطل من وجه فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقا والواجب بذاته هو الحق مطلقا والممكن بذاته الواجب بغيره هو حق من وجه باطل من وجه فهو من حيث ذاته لا وجود له فهو باطل وهو من جهة غير مستفيد للوجود فهو من الوجه الذي يلي فيض الوجود موجود فهو من هذا الوجه حق ومن جهة نفسه باطل فلذلك قال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهو كذلك ازلا وابدا ليس ذلك في حال دون حال لان كل شيء سواه ازلا وابدا من حيث ذاته لا يستحق الوجود فهو باطل بذاته حق بغيره وعند هذا يعرف ان الحق المطلق هو الموجود الحقيقي بذاته الذي منه يأخذ كل حق حقيقته انتهى فاذا علم ذلك فيمكن حمل ما ذكره القاضي تفسيرا واحدا بارادة معنى واحد من الوجهين او تفسيرين بحمل احدهما على وجه الفيض والآخر على وجه الذات وعلى كل فالاضافة بيانية

من تعليقات المرحوم فاضل زاده
صاحب التكملة عليهما

قال تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذاته ولو استوعبت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها
وجدتها باسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله اي الوجه الذي يلي جهته
قاضي بيضاوي

قوله ولو استوعبت الخ اشارة الى وجه آخر وهو ان يكون الوجه بمعنى القصد اي ما يقصد وينوى به الله
والجهات بمعنى المقاصد وفي العبارة نوع تسامح قوله يلي جهته اي مقصده والاضافة للبيان اي يتوجه اليه
سعدي افندي

قوله ولو استوعبت وجه ثان للوجه والفرق بينه وبين الاول ان الاول عبارة عن ان يكون الوجه
بمعنى الذات على التجوز المشهور فيكون المعنى كل ممكن هالك اما بالفعل او بالقوة ويبقى ذات ربك
اذ لا يطرء عليه الهلاك لا فعلا ولا قوة وقد اقتصر على هذا الوجه في آخر سورة القصص والثاني عبارة
عن ان يكون الوجه بمعنى الجهة فيكون المعنى ولو استوعبت الممكنات وجدتها هالكة الا جهتها التي تلي جهته
تعالى يعني انما يوصف الممكن بالوجود من جهة استناده الى الله تعالى بناء على ما ذكره في الفاتحة من ان الممكنات
كما هي مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة الى المبقي حال بقائها واما اذا قطع النظر عن تلك الجهة
فهي هالكة بالفعل كما ذكره الامام في التفسير الكبير حيث قال ان الممكنات عارية عن الوجود من حيث هي هي
واما ما قيل من ان المراد ان لا يكون الوجه بمعنى القصد الخ فناش من الغفلة عما ذكره من ان لفظ الموجودات
يعم الحيوان والجماد ولا يتصور وجه لهما يقصد به اليه ويكون المراد جعلها هالكة من جميع الوجوه مما لا يقبله الفطرة
السليمة ثم ان للصوفية ان يحملوا العبارة على مذهب لهم في التوحيد كما لا يخفى على العارف عقالا تهم تم الكلام

لمولانا عبد الغني زاده
عليها الرحمة

لا يحتاج قدسيه المنفي في قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان سؤال استفسار لا مطلق السؤال
ودل على ذلك تعديته بعن فان السؤال اذا تعدى الى ثاني مفعوليه بعن يتعين معنى الاستفسار فلا ينافي ذلك
النفي اي نفي السؤال في القول المذكور ما في قوله تعالى اكذبتم باياتي ولم تحيطوا بها علما من الاثبات اي اثبات
السؤال لانه سؤال توبيخ وتقريع لا سؤال استفسار واستخبار واما التوفيق بان المنفي هو السؤال عن الذنب
نفسه والمثبت هو السؤال عن الباعث عليه اختاره الامام البيضاوي هذا التوفيق وايده بقول ابن عباس رضي
الله عنهما لا يسئلون هل عملتم كذا وكذا بل يسئلون لم عملتم كذا لا يجري في التوفيق بين القولين المذكورين لان قوله تعالى
اكذبتم باياتي صريح في السؤال عن نفس الذنب نعم يجري في التوفيق بين القول الاول وقوله تعالى فوربك لنسئلنهم
لا يحتاج قدسيه اثبت السؤال في قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض يتساءلون وذلك عقيب نفخة البعث
قبل ان يطوى السماء كطي السجل للكتب كما هو الظاهر من قوله تعالى ويوم نحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار
يتعارفون بينهم ومن قوله تعالى يتخافتون بينهم ان لبثتم فلا ينافي انتفاءه اي انتفاء السؤال الا بعدما صار السماء
كالمهل وتكون الجبال كالعهن على ما نطق به قوله تعالى يوم تكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن ولا يسئل
حميم حميما فان قلت ما ذكرته في الفصل مما قيل ان التناكر يكون عند النفخة الاولى فاذا كانت الثانية قاموا فتعارفوا

تتعارفوا وتساءلوا وما قيل ان عدم السؤال عند النفخة والسؤال بعد المحاسبة او دخول اهل الجنة الجنة واهل النار
النار قلت ما ذكرنا انما هو على العقل والاعتبار وما ذكرته عن النقل والاخبار فعليك الاختبار ثم الاختيار

من حواشي كمال باشا
عليها الرحمة

سورة الطلاق

بسم الله الرحمن الرحيم

واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن قال القاضي وهو حكم يعم المطلقات والمتوفى عنهن
ازواجهن والمحافظة على عمومه اولى من المحافظة على عموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
لان عموم اولات الاحمال بالذات وعموم ازواجا بالعرض والحكم معلل هاهنا بخلافه ثمه ولانه صح ان سبيعة
بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها بليال فذكرت لرسول الله عليه السلام فقال قد حللت فتزوجي
ولانه متاخر في النزول فتقديمه تخصيص وتقديم الآخر بناء العام على الخاص والاول راجح للوفاق عليه انتهى
اقول وضوح المراد من هذا الكلام يتوقف على معرفة عدة من القواعد الاصولية الاول ان الجمع المحلى باللام
عام مستغرق لكل ما يتناوله بخلاف الجمع المنكر فالاكثرون على انه ليس بعام فعموم اولات الاحمال بالذات
لكونه جمعا معرفا باللام واما عموم ازواجا فبالعرض لان عمومه يستفاد من قوله تعالى والذين يتوفون لكونه جمعا
منكرا والثانية ان الحكم معلل هاهنا بخلافه ثمه يعني ان وجوب العدة بوضع الحمل انما هو لصيانة الماء عن الاختلاط
بما يسقى بالماء زرع غيره وهذه العلة مشتركة بين الحامل المتوفى عنها زوجها والمطلقة الحامل ايضا فيعم الحكم
لعموم علته الثالثة ان الآيتين اذا وقع التعارض بينهما وعلم التاريخ يكون الثانية ناسخة للاولى فقوله
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزوله بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا على ما بين في موضعه فيكون ناسخا له في مقدار ما يتناوله الآيتان
وهو حامل توفي عنها زوجها لا يقال قوله فتقديمه تخصيص لا يخلو عن التقصير لما ذكر في الاصول ان المتراخي
نزولا ناسخ لا مخصص لان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي لانا نقول قد يطلق التخصيص على ما يتناول النسخ
لا سيما يكون المتراخي ناسخا لبعض متناول المتقدم لا لكله كما فيما نحن فيه ولهذا المعنى يقال تخصيص الكتاب
بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآية بالبعض مع التراخي ثم هذا التخصيص متفق عليه بخلاف بناء العام
على الخاص فانه كلام بعض الاصوليين ولا اعتداد به فان بعضهم قالوا ان العام يثبت به الادلى مما
تناوله وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن والعموم غير محكم فيثبت اخص الخصوص

لمولانا محمد القرباغي
عليه الرحمة

سورة الملك

بسم الله الرحمن الرحيم

فسحقا لاصحاب السعير فاسحقهم الله سحقا اى ابعدهم من رحمته والتغليب للايجاز والمبالغة والتعليل وقرئ الكسائي بالتثقيل فامر مصادى قوله والتغليب للايجاز والمبالغة والتعليل اقول يريد بالتغليب تغليب اصحاب السعير على الكائنين فيهم حيث قالوا ما كنا فى اصحاب السعير ولو لم تغلب لقال فسحقا لكم ولاصحاب السعير لانه لا يناسب ان يعرض عن الدعاء عليهم والخطاب معهم ويدعو على آخرين واما المبالغة فهو من جهة انه نزلهم منزلة جميع اصحاب السعير واما التعليل فهو لما عدل عن الضمير الذى هو الاصل علم ان علة الدعاء كونهم معترفين بانهم صاروا من اصحاب السعير

قوله والتغليب الخ بيانه ان الافواج الملقاة فى النار لما قالوا لو كنا نسمع او نعقل جعلوا انفسهم مغايرة لاصحاب السعير فغلب اصحاب السعير عليهم حتى اندرجوا فى قولهم فسحقا لاصحاب لان هذه العبارة اوجز من فسحقا لهم ولاصحاب السعير والمبالغة فان المتبادر من هذه العبارة ان يكونوا من جملة السعير بعيدا من رحمة الله مطلقا على ما هو مقتضى الترتيب وليس كذلك فان عصاة المؤمنين يخرجون من السعير ويدخلون فى رحمة الله ولطفه وكرمه والتعليل حيث يفهم ان السبب بعدهم من رحمة الله مرضهم اختيارهم على اسباب المكث والخروج عن طاعته المؤدى الى دخول السعير

لمولانا سرور عليه الرحمة

قوله والتغليب للايجاز الخ يريد ان الاصل ذكر الفعل والاتيان بالضمير لكن غير الاسلوب بحذف الفعل للايجاز وهو ظاهر والمبالغة بان ذكر السحق اولا مبهما من غير بيان من يسحقه ولمن هو ثم جاء بقوله لاصحاب السعير بيانا للمعنى بالدعاء ولو ذكر الفعل لفات هذا المعنى وكثيرا ما يترك البيان للعلم كما يقال حمدا وشكرا وعدل عن ذكر الضمير للتعليل فان علة الدعاء ليس مجرد اعترافهم بذنوبهم بل كونهم من اصحاب السعير باختيار الكفر والتكذيب ووقع فى بعض النسخ التغليب بدل قوله والتغليب فهو سهو من قلم الناسخ اذ لا وجه له اصلا والله اعلم واحكم

لمولانا مصلح الدين

قوله والتغليب للايجاز والمبالغة والتعليل اقول هذا المقام وان كان من مداحض الافهام ومزالق الاقدام لكنا ننبهك فيه بتنبيه يسير وهو ان معنى قوله لو كنا فى اصحاب السعير على ما اختاره العالم الفاضل هو ما كنا فى عدادهم وجملتهم تنبيه دالة على ان الكفار الذين يقولون لو كنا نسمع او نعقل وقبل من طبقة السعير قال تعالى فى حقها واعتدنا لهم عذاب السعير اى للشياطين اصلا فى تلك المرتبة ثم لما كان سوق الكلام اعنى قوله فاعترفوا بذنبهم الخ هذا بان الحال حكاية حال الذين يقولون ما كنا فى اصحاب السعير وايضا لما كان مقتضى الظاهر تعميم الدعاء الواقع بعده على ما سبق الكلام لاجله كان مقتضى الظاهر فسحقا لهم ولاصحاب السعير فيكون الطائفة المعترفون بالذنب لكونهم دخيلا فى طبقة السعير نحو الكلام اصحاب السعير الذى يشاد منه الاصالة فى الاستحقاق لتلك الطبقة على تلك الطائفة بطريق المجاز الذى ينبغى التغليب عليه لكن لما اشترط فى كون التغليب مقبولا من ملاحظة نكتة سرية فيه اورد ثلثة نكت هى المبالغة والايجاز والتعليل ووجه الكل ظاهر للمتأمل الفطان والله المستعان وعليه التكلان لكواهم الفضلاء

اقول لا يلزم من صحة التوجيه المذكور اختصاص السعير بالشياطين بل يكفى كون الشياطين اصلاء فى دخول السعير والكفار ملحقين بهم كما يدل عليه قول القاضى اى فى عدادهم وجملتهم غير بيان معنى قوله تعالى ما كنا فى اصحاب السعير نجوز الداخل فى السعير تسمى به وكان مقتضى الظاهر ذكرهما معا فى الدعاء عليهم بالسحق والبعد يشهد بذلك سياق القرآن لكنه عدل وغلب لفظ اصحاب السعير الدال على الاصالة على غيره من التوابع وهذا معنى ظاهر يحكم به المذاق ويشهد له السياق وانكار ذلك من الشناعة وتصريف خلاف نهاية البشاعة فى هذا التوجيه اصحاب السعير هم الكفرة لان قائله عده من باب تغليب الاكثر على الاقل وقد ذكر مراده بالاكثر هم الكفرة وبالاقل هم المؤمنون فاذا غلب اصحاب السعير على سايره لا جرم يكون المراد باصحاب السعير الكفرة وباثره المؤمنين ولا يخفى ان كون الكفرة من اصحاب السعير بطريق الكثرة والمؤمنين بطريق القلة لا يستلزم عدم التفاوت بينهم فى الاستحقاق والدوام فيكون الكفرة من اصحاب السعير مطلقا واصالة والمؤمنون بطريق التبع فيكون من اصحاب السعير على الاطلاق والمؤمنون بحيث اذا اطلق يتبادر منه الكفرة بخلاف المؤمنين فلا يلزم من ارادة المؤمنين من اصحاب السعير كونهم ممن يلازمونه ويستحقونه بل فى تلك اصحاب النار فحفظ فى الاطلاق التبعية بل بطريق الاصالة وفيما نحن فيه ليس كذلك فتدبر نعم يرد على هذا التوجيه عدم المجاز فى اطلاق اللفظ على المؤمنين لانهم من اصحاب السعير حقيقة وكونهم بطريق القلة والتبعية لا يخرج من كونهم حقيقة فيهم

احمد مطهر السنهر بكار الكرماني زاده

فلا اشكال اصلا فى التغليب اشكال يجب الا يحيص عنه وهو انه من باب المجاز كما صرح به ولا يخفى ان فيه جمعا بين الحقيقة والمجاز فى ان استعمال الكل معنى مجازى اذ اللفظ لم يوضع له فلا جمع لانا نقول يلزم ان لا يوجد الجمع اصلا لجريان هذه العلة فى كل جمع

مصنفك

سورة النون

بسم الله الرحمن الرحيم

يوم يكشف عن ساق ويدعون اى اهل المحشر الى السجود يعنى الله تعالى والساق يجى فى لغة العرب
بمعنى النفس نقله ابو عمرو عن ابى العباس احمد بن يحيى النحوى ومنه قول على رضى الله عنه حين راجعه اصحابه
فى قتال الخوارج فقال والله لا قاتلنهم ولو تلفت ساقى يريد نفسه وفى التنكير البحت ايماء الى بعده
عن التعيين والتبيين بالتعريف والتوصيف وعلى هذا يكون المراد التجلى لهم وكشف الحجاب عن الصادم
حتى اذا راوه سجدوا له وتعيين هذا ما روى فى صحيح البخارى ان الله تعالى يكشف عن ساقه يوم القيمة فيسجد له
كل مومن ومومنة وقد جاء فى ذلك حديث حسن ذكره ابو الليث السمرقندى فى تفسير هذه الاية عن ابى بردة
بن ابى موسى الاشعرى عن ابيه قال سمعت رسول الله عليه السلام يقول اذا كان يوم القيمة مثل لكل قوم ما كانوا
يعبدون فى الدنيا فيذهب كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويبقى اهل التوحيد فيقال لهم ما تنتظرون
وقد ذهب الناس فيقولون ان لنا ربا كنا نعبده فى الدنيا ولم نره فيقال اتعرفونه اذا رايتموه فيقولون
نعم فيقال كيف تعرفونه ولم تروه قالوا انه لا شبيه له فيكشف لهم الحجاب فينظرون الى الله تعالى فيخرون له
سجدا ويبقى اقوام ظهورهم مثل صياصى البقر فيريدون السجود فلا يستطيعون وذلك قوله تعالى
يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون ثم قال ابو بردة فحدثت بهذا الحديث
عمر بن العزيز فقال عمر رضى الله عنه ما سمعت فى اهل التوحيد حديثا هو احب الى من هذا وقال الامام القرطبى
فى التذكرة هذا القول يعنى تفسير الساق بما ذكر احسن الاقوال وقال فى تفسيره معنى حديث ابى بردة
ثابت فى صحيح مسلم من حديث ابى سعيد الخدرى ونحن نقول لعل قول عمر رضى الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت
يقينا اشارة الى هذا الكشف فان قلت بعد ما ذهب كل قوم الى ما كانوا يعبدون لم يبق الا اهل
التوحيد فمن الذين يريدون السجود ولا يستطيعون قلت هم المنافقون على ما جاء فى حديث مسلم
حيث قال يجمع الله الناس يوم القيمة فيقول من كان يعبد شيئا فليتبعه فيتبع من كان يعبد الشمس
الشمس ويتبع من كان يعبد القمر القمر ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت فيبقى هذه الامة
فيها منافقوها الحديث فان قلت ذهب صاحب الكشاف الى ان ما ذكر تمثيل حيث قال الكشف
عن الساق مثل فى شدة الامر وصعوبة الخطب واصله فى الروع والهزيمة وتشمير المخدرات
عن سوقهن فى الحرب فمعنى يوم يكشف عن ساق فى معنى يوم يشتد الامر ويتفاقم ولا كشف ثمه ولا ساق
كما تقول للاقطع الشحيح يده مغلولة ولا يد ثمه ولا غل وانما هو مثل فى البخل واما من شبه فلضيق عطنه
وقلة نظره فى علم البيان ويحكى هذا التشبيه عن مقاتل وعن ابى عبيدة خرج من خراسان رجلان
احدهما شبه حتى مثل وهو مقاتل بن سليمان والآخر نفى حتى عطل وهو جهم بن صفوان والذى غره
يعنى من شبه حديث ابن مسعود رضى الله عنه يكشف الرحمن عن ساقه فاما المومنون فيخرون سجدا
واما المنافقون فتكون ظهورهم طبقا طبقا كان فيه السفافيد ومعناه يشتد امر الرحمن ويتفاقم

هوله وهو الفزع الاكبر يوم القيمة ثم كان من حق الساق ان يعرف على ما ذهب اليه المشبهة لانها ساق
مخصوصة معهودة عنده وهي ساق الرحمن فان قلت لم جاءت منكرة في التمثيل قلت للدلالة
على انه امر مبهم في الشدة منكر خارج عن المألوف كقوله يوم يدع الداع الى شيء نكر كانه قيل يوم يقع
امر فظيع هائل الى هنا كلامه وتبعه الامام البيضاوي والامام القاشاني صاحب التفسير والتأويل
فان قلت فهل لما ذهبوا اليه وجه قلت لا لان شرط العدول عن الحقيقة والمصير الى التمثيل تعذر
اجراء الكلام على حقيقته وهذا الشرط مفقود ههنا لما عرفت ان الساق يجيء في اللغة بمعنى النفس
وهي مرادة ههنا بشهادة الاحاديث الصحيحة وصاحب الكشاف معذور فيما ذهب اليه لانه من غلاة
المعتزلة المنكرين لامكان رؤيته تعالى فاضطره ذلك الاعتقاد الى صرف الكلام عن حقيقته ورد
الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب واما من حذا حذوه فتقلدوه غافلين عن منشأ ذهابه
الى ما ذهب اليه وعن ان ذلك المنشأ خلاف مذهب اهل السنة والجماعة وفي ضمنه رد للاحاديث
المرفوعة واما قوله ومن شبه فلضيق عطنه وقلة نظره في علم البيان فلقد اصاب في رده
وان لم يصب في تعيين منشأ ذهابه الى التشبيه فانه لقلة نظره في علم اللغة وعدم احاطته
الاحاديث المذكورة لا لقلته في علم البيان واما قوله ثم كان من حق الساق ان يعرف لم يرد
على ما ذكره ايضا وقد نبهت على وجه التفصي عنه فيما تقدم فتذكر ويدعون الى السجود توبيخا وتعنيفا
على تركهم السجود في الدنيا عند الاستطاعة لا تعبدا وتكليفا فان الدار دار الجزاء لا دار التكليف
فيؤمرون به مع اعقام اصلابهم والحيلولة بينهم وبين الاستطاعة تحسيرا لهم وتنديما على ما فرطوا فيه
حين دعوا الى السجود وهم سالموا الاصلاب والمفاصيل ممكنون مزاحوا العلل فيما تعبدون به
فلا يستطيعون روي عن ابن مسعود رضي الله عنه ان تعقم اصلابهم اي ترد عظاما بلا مفاصل
لا تنثني عند الرفع والخفض وفي الحديث وتبقى اصلابهم طبقا واحدا اي فقارة واحدة

لمولانا ابن كمال باشا من رسالته المسمى
بآيات العشر في احوال الحشر
عفي عنهما

سورة النوح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المنعم المتفضل اللهم يا غافر الذنب ويا ستار العيوب اسالك المغفرة والستر آمين وبعد
فيقول العبد الفقير المرتجي العفو واللطف يوسف بن محمود بن ابي اللطف لطف الله بهم آمين
ذكر بعض الفضلاء في كلمة من في قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم هل هي تبعيضية او زائدة او بيانية
او ابتدائية وعلى كل قول منها فيما يقدر به في الآية الشريفة ويصح به المعنى وسألني في ايضاح ذلك
بحسب ما يظهر فاجبته مستعينا بالله سبحانه ومولا فضله وغفرانه اختلف المفسرون والمعربون

في كلمة من هذه في هذه الآية الشريفة على اربعة اقوال ابتدائية وبيانية وتبعيضية وزائدة
وحكاها العلامة السفاقسي في اعرابه على طريق الاجمال وها انا اذكر ان شاء الله تعالى احكام هذه الاقوال الاربعة
وعلاماتها وما تقدر به ويصح مكانها في الاية الشريفة على انني راجعت كلام جماعة من المفسرين والمعربين
فلم ار من اوضح ذلك بحسب هذا الغرض فالابتدائية قال العلامة الجرجاني الاصل في من لكثرة استعمالها
في الابتداء ولانها لا تفتقر الى قرينة وفي غيره تستعمل بقرينة قال الفاضل محمد بن ابي الفتح البعلي نحميد بن مالك
في شرحه على الجمل للجرجاني وتعرف كونها من لابتداء الغاية بان يصح ان يقارنها الى غالبا لفظا او تقديرا
ثم قال فيه سطرين وقد تكون لابتداء الغاية وان لم يصح لمقارنتها الى اذا لم يقصد بها انتهاء مخصوص
ولا يقتضي المعنى الا الابتداء لا غير كقولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى وعبارة العلامة المحقق
الشيخ الرضي على ابن الحاجب وتعرف من الابتدائية بان يحسن في مقابلتها الى او ما يفيد فائدتها
كقولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ به التجئ اليه فالباء في بالله افادت معنى الانتهاء
انتهى كلام الرضي وانت خبير بمؤدى العبارتين في المثال المذكور فان قلت وهي في الآية الشريفة على معنى الابتداء
من اي قسم من هذه الاقسام قلت بحسب الظاهر من القسم الذي لم يصح لمقارنتها الى لان غفر الله ذنوبهم عفوه
عن عقابهم على الذنب المغفور لهم بسبب ايمانهم فلا ينتهي العفو بهم الى زمن مخصوص فان قلت اذا اشتمل الكلام
على الفعل والفاعل والمفعول وكان في التركيب من الابتدائية كما في هذه الآية يكون معنى ابتداء الفعل في جانب
الفاعل ودون المفعول او في جانب المفعول دون الفاعل او بينهما بطريق اللزوم قلت اذا صح في جانب
احدهما فلا مانع والا فهي بينهما وقد اجاز المسألة ابن السراج وعلى هذا فابتداء الفعل في الآية في جانب الفاعل
وهو الله تعالى على معنى ان الله تعالى ابتداهم بعد ايمانهم بمغفرة ذنوبهم احسانا منه وتفضلا ويجوز ان الابتداء
في جانبهم ايضا على معنى اول ما حصل لهم بسبب ايمانهم مغفرة ذنوبهم وبهذا قد علم التقدير في معنى من في الآية
على القول بالابتداء القول الثاني البيانية وهي التي يصلح موضعها الذي هو كذا كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الاوثان فيقال مكانها الذي هو الاوثان وتعرف بانها التي تكون قبلها او بعدها مبهم يصلح ان يكون
المجرور بمن مميزا له ويقع اسم ذلك المجرور على ذلك المبهم كما يقال الرجس انه الاوثان وبهذا خالف
من التبعيضية فان المجرور بها لا يطلق على ما هو مذكور قبله او بعده لان ذلك المذكور بعض المجرور واسم الكل
لا يقع على البعض وتوضيح هذا انما اذا قلت عشرون من الدراهم فان اشرت بالدراهم الى دراهم معينة
اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين من بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فهي بيانية
لصحة اطلاق اسم المجرور على العشرين وقد يكون المبهم المفسر بمدخول من قبلها مقدرا كما في قولك اعجبني
من زيد كرمه اي من خصال زيد كما انك قلت يعجبني شيء من خصال زيد ففيه بيان بعد ابهام لان يعجبني زيد
اي شيء من اشيائه بلا ريب فاذا قلت وجهه او كرمه فقد بينت قال الزمخشري انها من البيانية ترجع
الى معنى الابتداء واستبعده الشيخ الرضي لان الدراهم في المثال السابع من العشرين في قولك عشرون
من الدراهم ومحال ان يكون الشيء مبدأ لنفسه وكذلك الاوثان نفس الرجس فلا يكون مبدأ له

واذ قد علم هذا فمن في الآية على القول بانها بيانية من القسم الذي يتقدم قبلها مبهم يفتقر بعد دخولها على تقدير يغفر لكم
افعالكم التي هي الذنوب القول الثالث وهي التي يحسن مكانها بعض مثلا اي البعض ظاهرا كان المفعول
كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة او مقدرا كاخذت من الدراهم اي من الدراهم شيئا وذهب المبرد
وعبد القاهر والزمخشري الى ان اصل من التبعيضية ابتداء الغاية لان الدراهم في قولك اخذت
من الدراهم مبدأ الاخذ واذا علم هذا فعلى القول بان من في الآية للتبعيض يكون التقدير في الآية يغفر لكم
بعض ذنوبكم ثم اعلم انها اختلف عباراتهم في البعض المغفور فذهب جماعة الى انه حقوق الله تعالى لا مظالم
العباد وذهب آخرون الى ان المغفور هو ما اقترفوه من الذنوب قبل الايمان لا بعده اخذا مما ورد
ان الايمان يجب ما قبله قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال الله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف فالبعضية في المغفور هو ما قبل الايمان بالنسبة الى ما بعده اقول وهذا مبني على مذهب من يرى
الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد واما القائلون بان المغفور هو حقوق الله تعالى هم الفريق الاول
فلا يرون الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد ثم رأيت المسألة مصرحا بها في الفوائد المنتشرة
لابن عبد السلام فقال ما نصه مسألة قوله تعالى في سورة نوح عم حكاية عن نوح مع قومه ان اعبدوا الله
واتقوه واطيعون يغفر لكم من ذنوبكم كيف يصح هذا على رأي سيبويه الذي يرى ان من لا تزاد في الموجب
وانها ههنا للتبعيض وان المغفور هو البعض مع ان الاسلام يجب ما قبله بحيث لا يبقى منه شيء
فلا يستقيم ههنا الا رأي الاخفش لان تقدير الكلام عنده يغفر لكم ذنوبكم ومن زائدة الجواب ان اضافة
الذنوب اليهم انما تصدق حقيقة فيما وقع لان ما لم يقع لا يكون ذنبا لهم واضافة ما لم يقع على طريق التجوز
كقوله تعالى واحفظوا ايمانكم فان المراد الايمان المستقبلة واذا كانت الاضافة تارة تكون حقيقة
وتارة تكون مجازا فسيبويه يجمع بين الحقيقة والمجاز في الاضافة وذلك جائز ويكون البعض ذنوبهم
البعض الذي وقع وفائدة ذلك عدم اطماعهم في غفر المستقبل بمجرد الاسلام حتى يجتنبوا المنهيات
انتهى كلام ابن عبد السلام القول الرابع ان من في الآية زائدة ولزيادتها شرطان احدهما ان يكون
قبلها نفي كقوله تعالى ما من اله الا اله واحد واستفهام بهل كقوله تعالى هل من خالق غير الله او نهي
نحو لا تقم من احد الشرط الثاني ان يكون ما بعدها نكرة كالامثلة وقد نسب زيادتها في الآية الى الكوفيين
وليس كذلك انهم يشترطون ما تقدم وانما زيادتها في الآية الشريفة على مذهب الاخفش لانه يجوز
زيادتها مطلقا ويستدل بهذه فاذا تأملت مؤدى من في القولين الاولين من هذه الاقوال الاربعة
في الآية وجدتها يرجعان الى مؤدى القولين الاخيرين لان المغفور بمشية الله تعالى اما على القول بالتبعيض
والجميع فعلى القول بالزيادة سواء كانت ابتدائية او بيانية لا يخرج عن الكل او البعض في المغفور فان قلت
ما الحامل للاخفش على زيادتها في الآية الشريفة قلت الحامل له ما نقله العلامة الفاضل محمد بن ابي الفتح
البعلي المتقدم ذكره في شرحه على الجمل الجرجانية وعبارته وروي عن الاخفش زيادتها مطلقا مستدلا
بهذه الآية وهي يغفر لكم من ذنوبكم ووجه التمسك بها انه جاء في الآية الاخرى ان الله يغفر الذنوب جميعا

جميعا وجاء يغفر لكم ذنوبكم فلو لم تكن من في هذه الآية على الزيادة لزم التناقض ثم قال ويمكن الجواب
بان قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم ورد في قوم نوح عم فيجوز ان يكون قوم نوح عم ممن يغفر لهم البعض وقوله تعالى
يغفر الذنوب لهذه الامة تفضيلا لهم على غيرهم من الامم وبهذا يندفع التناقض وبتقدير حمل الآيتين
على امة واحدة يجوز ان يغفر لبعض البعض ولبعض الكل لامر يقتضي ذلك من البعض دون البعض الآخر
وروي مثل هذا المذهب عن الكسائي انتهى كلام البعلي بحروفه ويحسن ان يكون هذا الجواب جامعا بين
آية يغفر الذنوب جميعا وبين آية ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فمغفرة البعض والكل متعلق بمشية الله تعالى . اللهم نسألك مغفرة جميع الذنوب انك انت الغفور .
اللهم صل على محمد وعلى آله وصحبه اجمعين .

لمولانا يوسف بن محمود بن ابي اللطف
عليهم الرحمة من الله واللطف .

قال الله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم قال البيضاوي في تفسيره بعض ذنوبكم وهو ما يكون لحق خالص حق الله تعالى
فان المظالم لا يغفر بالايمان بل نقول لو كان مدلول من المذكورة البعضية الشاملة لما في ضمن الكلية المجتمعة معها
لما تحقق الفرق بينها وبين من البيانية من جهة الحكم ولما تيسر تمشية للخلاف بين الامام وصاحبيه فيما اذا قال
طلقي نفسك من ثلث ما شئت بناء على ان من للتبعيض عنده وللبيان عندهما قال في الهداية وان قال لها
طلقي نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة وثنتين ولا تطلق ثلثا عند ابي حنيفة
وقالا تطلق ثلثا ان شاءت لان كلمة ما محكمة في التعميم وكلمة من قد تستعمل للتمييز فتحمل على تمييز الجنس ولابي ح
ان كلمة من حقيقة في التبعيض وما للتعميم فيعمل بهما انتهى ولا خفاء في ان بناء الجواب المذكور على كون
من للتبعيض انما يصح اذا كان مدلولها البعضية المجردة المنافية عن الكلية ويا عجبا لصاحب التوضيح
في تقرير الخلاف المذكور حيث استدل على اولوية التبعيض لتيقنه قائلا التبعيض متيقن وكم يرد
ان البعض المراد قطعا على تقدير البيان البعض العام لما في ضمن الكل لا البعض المجرد المراد ههنا فالتعليل
على الوجه المذكور لا يتم التقريب بل لا انطباق بين التعليل والمعلل فتأمل ولقد اصاب الفاضل التفتازاني
حيث قال فيما علقه على التلويح مستدلا على ان البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية
للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه لاتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا الى التوفيق
بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا الى ان قالوا لا يبعد ان يغفر جميع الذنوب لقوم
وبعضها لقوم او خطاب البعض لقوم نوح عم وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب احد الى ان التبعيض
لا ينافي الكلية ولم يصب الشريف الفاضل في رده عليه قائلا وفيه بحث اذ الفاضل الرضي صرح بعدم المنافاة
بينهما حيث قال ولو كان ايضا خطابا الى امة واحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافي غفران كلها بل عدم غفران
بعضها ينافي غفران كلها لان قول الرضي غير مرضي لما عرفت ان مدلول من البعضية المجردة في قوله تعالى
يغفر لكم من ذنوبكم دلالة على عدم غفران بعض الذنوب وتصريحه بعدم المنافاة لا يقدح الاحتجاج باتفاق
السلف الثابت باظهارهم الاحتياج باحتجاجهم الى التوفيق المذكور ثم ان في تحريره قصورا فان عبارة

ايضا في قوله ولو كان ايضا خطابا الى امة واحدة لم يجب تحزيا وكان حق التعبير ان يقال وعلى تقدير
ان يكون الخطاب الى امة واحدة لا وكذا لم يجب صاحب المقاليد في رد ما نقله ابن الحاجب حيث قال
وجه الى الحسن انه قد جاء ان الله تعالى يغفر الذنوب جميعا فلو لم يحمل قوله يغفر لكم من ذنوبكم على الزيادة
يحمل على التبعيض فيلزم التناقض كذا قال ابن الحاجب وهو غير سديد لان الموجبة الجزئية من لوازم
الموجبة الكلية ولا تناقض بين اللازم والملزوم لان مبناه ايضا الغفول عن ان مدلول من التبعيضية
هي البعضية المجردة عن الكلية المنافية لها لا الشاملة لها كما يفهمها واعلم ان الاخبار عن مغفرة بعض
الذنوب ورد في القرآن في مواضع منها قوله تعالى في سورة ابرهيم يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ومنها
قوله تعالى في سورة الاحقاف يا قومنا اجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ومنها قوله تعالى
في سورة نوح عم يا قوم اني لكم نذير مبين ان اعبدوا الله واتقوه واطيعون يغفر لكم من ذنوبكم
وما ورد في قوم نوح عم انما هو هذا واما ما ذكر في سورة الاحقاف فقد ورد في الجن وما ذكر
في سورة ابرهيم عم فقد ورد في قوم نوح وعاد وثمود على ما افصح عنه سياق القول المذكور
واذا وقفت على هذا فقد عرفت ان قول النحويين خطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجميع
لهذه الامة مما لا وجه له لان مبناه على ان لا يكون خطاب البعض واردا لقوم آخر ولا صحة لذلك
المبني على ما وقفت عليه والعجب ان الامام البيضاوي مع تصريحه في سورة ابرهيم وتفسير سورة
سورة الاحقاف بان المظالم لا يجبرها الاسلام والمغفور به انما هو ما بينه تعالى وبين عباده
من الذنوب ولذلك جي بادات البعض كيف قال في تفسير سورة نوح عليه السلام بعض ذنوبكم وهو
ما سبق فان الاسلام يجبه فلا يؤاخذكم به في الآخرة حيث اخذ ما يجبه الاسلام عاما للنوعين
الذنوب فاضطر في توجيه البعضية الى ان اعتبره بالنسبة الى جميع ما كان قبل الاسلام وبعده
من جنس الذنوب وقيل جي بمن في خطاب الكفرة دون المؤمنين في جميع القرآن تفرقة بين
الخطابين وقال البيضاوي في تفسير سورة ابرهيم عم ولعل المعنى فيه ان المغفرة حيث
جاءت في خطاب الكفار مرتبة على الايمان وحيث جاءت في خطاب المؤمنين مشفوعة
بالطاعة والتجنب عن المعاصي ونحو ذلك فيتناول الخروج عن المظالم ولا يذهب عليك ان التفرقة
المذكورة انما تتم لو لم يجي الخطاب للكفرة على العموم وقد جاء كذلك كما في سورة الانفال
قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقال الكلبي كتب وحشي قاتل حمزة رضي الله عنه واصحابه
من مكة انا ندمنا وقد سمعناك تقرا والذين لا يدعون مع الله الها آخر الآيات وقد فعلنا
كل ذلك فنزلت الا من تاب وآمن وعمل صالحا فبعث اليهم فقالوا لا نؤمن ان لا نعمل صالحا
وفي رواية فقال الوحشي هذا شرط شديد لعلي لا اقدر عليه فنزلت ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقالوا نخاف ان لا نكون من اهل المشية فنزل ان الله
يغفر الذنوب جميعا فاقبلوا مسلمين وقال الامام البيضاوي وتقييده بالتوبة خلاف الظاهر

خلاف الظاهر ويدل على اطلاقه فيما عدا الشرك قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
والتعليل بقوله انه هو الغفور الرحيم على المبالغة

لمولانا ابن كمال باشا من آخر رسالة من التبعيضية

سورة الجن

بسم الله الرحمن الرحيم

فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول قوله اي على الغيب المخصوص به علمه الذي لا يظهر من قوله
فيما بعد لعلم بعضه هو ان يكون الغيب في الآية محمولا على العموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام
سيما وقد كان في الاصل مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم كما في شرح المقاصد ولا ينافي ذلك تخصيصه
بالمخصوص علمه غايته ان لا يكون العموم للغيب المخصوص وذلك التخصيص مستفاد من اضافته الى ضمير الله سبحانه
وهذا ما قاله صاحب الكشف ولا كل غيبه الخاص المطلع عليه بل بعضه واقل القليل منه فدل المفهوم على غير هذا
النوع الخاص من الغيب لا منع من اطلاع الله غير الرسول عليه انتهى ثم ان الاستثناء على هذا الوجه منقطع
وقد ذكروا في الآية وجها آخر يحصل به ايضا تبكيت الخصم هو ان لا يكون الغيب للعموم بل مطلقا او معينا
وهو وقت وقوع القيمة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسول من الملائكة والبشر ويكون
الاستثناء متصلا كذا قرره العلامة التفتازاني رح في شرح المقاصد الا انه لما لم يتعرض في صورة
كون الاستثناء منقطعا لتقييد الغيب بما قيده به المحشي صاحب الكشف وقال عند بيان حاصل المعنى
اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع البعض على البعض ورد على ظاهره ان تخصيص المرتضى
من الرسل باطلاع بعض الغيب مطلقا يوهم بطريق المفهوم عدم اطلاع الاولياء على بعضه ايضا وهو
خلاف المذهب فيحتاج في دفعه الى تمحل آخر مثل ان يقال ان مساق الكلام في الانبياء بخصوصهم بخلاف ما
اذا كان الغيب مقيدا من اول الامر بما ذكر فان اطلاع الاولياء على غيبه المخصوص علمه به لا يدعيه احد لا كلا
ولا بعضا ثم ان قول المحشي هذا ما بعده المذكور في تضاعيف تفسير الآية اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم
على ابطال كرامات الاولياء بهذه الآية غير ما سيجي من قوله وجوابه تخصيص الرسول بالملك والاظهار بما يكون
من غير وسط الخ ولعل هذا هو المختار عنده والعهدة في الجواب الآتي على القوم كما يستانس ذلك من التفسير الكبير
وشرح المقاصد وحاصل هذا الجواب انه يراد بالغيب ما ذكره به وبالرسول رسل البشر كما يدل عليه قوله
حتى يكون معجزة وذلك لان هذه الآية وقعت كالدليل لما قبلها من قوله تعالى قل ان ادري اقريب
ما توعدون ام يجعل له ربي امدا والمقصود بالسوق والله اعلم هو ان عدم علمه عليه السلام بالغيب
المخصوص المذكور فيما قبلها ليس شينا في شانه عليه السلام بل هو على عادة الله الجارية بينه وبين من ارتضاه
لبعضهم تعلم بعض الغيب حتى يكون اخباره به معجزة له ولذا حمل المحشي لفظ الغيب على العموم مع كون الاستثناء
منقطعا مع امكان حمله على وقت وقوع القيمة وتخريج الاستثناء على الاتصال على ما هو الاصل كما عرفا فاما
الجواب الآتي في صلاح الاستدلال بالآية على ابطال كرامات الاولياء انما يتم ان لو تحقق كون المراد

ما لرسول رسل البشر والملائكة جميعا او رسل البشر فقط وبالاظهار الاظهار مطلقا بواسطة اولا
وكل ممنوع اذ يجوز ان يختص الرسول برسل الملائكة وان يراد بالاظهار الاظهار بلا واسطة ويكون
المعنى فلا يظهر بلا واسطة على غيبه احدا الا رسل الملائكة ولا ينافي ذلك اظهاره للاولياء على غيبه
لانه لا يكون الا بواسطة الملائكة كما صرح به المص هذا هو الظاهر المتبادر من كلامه وان كان المنع
ينافي ايضا بحمل الرسول على رسل الملائكة فقط كما في التفسير الكبير او بحمل الاظهار المقيد فقط كما في شرح
المقاصد وذلك فان تمام كلام الخصم لما توقف على صحة مقدمتين معا كما عرفت فالجواب عنه
يتصور بمنعهما معا وبمنع احديهما فردا فالمذكور في كلام المص هو الاحتمال الاول وفي كلام الرازي
احد شقي الاحتمال الثاني وفي كلام التفتازاني الشق الآخر منه والكل وجه وان كان يمكن حمل كلام المص
على جميع الاحتمالات الثلث ايضا بتعسف ما فاذا تحققت ما قلنا تبين لك ان ما قيل من انه لو جعل
تخصيص الرسول بالملك والاظهار بما يكون بغير وسط جوابا واحدا يكون مخالفا لقوله فيما سبق حتى يكون
معجزة له غير مسلم كيف وما ذكره في اثناء الآية على ما قلنا جواب مستقل ما سيذكره بعد تمامها جواب
مستقل آخر فكان ينبغي ان يلاحظ كل منهما مع قطع النظر عن الآخر وامر العبارة بعد ما ظهر المراد سهل كما لا يخفى
وكذا ما قيل من انه منتقض بلزوم الواسطة للاظهار للانبياء عليهم السلام وهو غير صحيح لقصة المعراج وغيرها
انتهى اذ يجوز ان يكون مدار ذلك الجواب على عدم تعيين المراد بالغيب ايضا فما دام لم يتعين كون المراد
شيئا علم جريانه بينه تعالى وبين انبيائه عليهم السلام بلا واسطة وتحقيق لا يرد نقضا على ذلك
اذ من الجائز ان يراد بغيب مخصوص كوقت وقوع القيمة مثلا ولا يكون له جريان ذكر بينه تعالى وبين
انبيائه عليهم السلام بلا واسطة وايضا هذا من سد تلك الطريقة كما هو المحذور وبهذا البيان
الواضح يظهر لك ان كلام المص ههنا خال من الخلل وليس فيه شائبة الاختلال كما ظن ثم ان تطبيق قوله
والاظهار بغير وسط لما سبق على ما ارتضاه ذلك القائل حيث قال وكان الوجه الاكتفاء بالجواب
الخ غير متأت بعد اذ المص جعل المصلحة فيه هو كون الاخبار عن الغيب معجزة له ولا يذهب عليك
ان ذلك لا يتوقف على كون اظهاره تعالى عليه بلا واسطة بل الواقع خلافه وكيف لا وهو امر لا يظهر
اثره للذين يراد به التحدي لهم ففائدة التقييد به غير ظاهرة بالنسبة اليهم ومع لا ينبغي ان يكون مدار
كلام المص على تقييد الاظهار في الآية بذلك كما يلزم من سوق ذلك القائل وهذا ظاهر على ان حاصل
المعنى ح ولا يظهر بلا واسطة على غيبه احدا الا من ارتضى من رسل البشر فيرد عليه ان رسل الملائكة
ايضا قد يطلعون على غيبه بلا واسطة لا محالة الا ان يقال ان الرسول على هذا الاحتمال يعم رسل البشر
ورسل الملائكة وبه ايضا يأبى المقابلة مع قوله تخصيص الرسول بالملك وربما ينبئ لفظ التخصيص
عن كون المراد ذلك لا يقال يجوز ان يكون من ملاحظة هذا المحذور ايضا من جملة الخلل والاختلال عنده
لان قوله وكان الوجه الاكتفاء بالجواب الخ مانع عنه فليتدبر ثم ان مراد المص بابطال الكرامات
ابطالها في الجملة فان الجمع المحلى باللام اذا لم يحمل على الجنس وذلك لما ان هذا الاستدلال المخصوص بابطال

بابطال نوع من الكرامة وهو الاخبار بالمغيبات كما صرح به في شرح المقاصد وليس هذا بقادح في حكم المقام
لان مدعى معاشر اهل السنة هو حقية كرامات الاولياء جميعها والادلة المسوقة من جانب الخصم
على ابطالها كثيرة بعضها يدل على ابطال جميعها وبعضها على ابطال بعضها وهو الاخبار بالغيب اذ به لا يحصل
بطلان ما ادعيناه من حقية جميعها فلا يرد عليه ما قيل فيه انه لا دلالة فيه الا على ابطال كرامة علم الغيب
لا غير انتهى من غير حاجة في دفعه الى التشبث بعدم القائل بالفصل كما لا يخفى نعم لو كان استدلاله على ابطال
كرامات الاولياء منحصرا فيه وليس كذلك كما عرفت • هذا ما تيسر لنا عند مطالعة هذا المقام •
والعلم عند علام الغيوب كونه سبحانه تعالى منزها عن الظنون والاوهام •

للمولى المرحوم عزمي زاده
عليه الرحمة

قال الامام البيضاوي عند قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فلا يطلع على الغيب
المخصوص به علمه الا من ارتضى لعلم بعضه حتى يكون معجزة من رسول بيان لمن واستدل به على ابطال الكرامات
وجوابه تخصيص الرسول بالملك والاظهار بما يكون بغير توسط وكرامات الاولياء على المغيبات انما يكون
تلقيا من الملائكة الخ اقول اما قوله المخصوص به علمه فينبغي ان يكون صفة كاشفة للغيب لا مخصصة والغيب
عند المحققين ما لم يقم عليه دليل ولم تنصب له امارة ولم يتعلق به علم مخلوق واما قوله وجوابه الخ فلا يخلو
اما ان يكون مجموع قوله تخصيص الرسول والاظهار الخ جوابا واحدا او يكون كل جوابا على حدة على ان الواو
بمعنى او وفي كل من الاحتمالين بحث اما الاحتمال الاول فلان تخصيص الاظهار كاف في الجواب فان المختص
بالرسل سواء كانوا من البشر او الملك انما هو الاطلاع بلا واسطة فلا ينافي اطلاع الاولياء بواسطة
وح يكون تخصيص الرسول بالملك مستغنى عنه في الجواب مع اقتضائه ان يمتاز خواص الملائكة عن الانبياء
الذين هم افضل منهم بالاطلاع على الغيب بلا واسطة وهذا مما يأباه قواعد العقايد وان امكن الجواب عنه
واما الاحتمال الثاني فالبحث فيه من وجوه اما اولا فلان مجرد التخصيص بالملك ليس جوابا عن الاستدلال
بل متوقف على ان الاطلاع على الغيب مطلقا اذا كان مقصورا على الملك خرج الانبياء والاولياء وتم
الاستدلال واما ثانيا فلان هذا التخصيص ينافي قوله حتى يكون له معجزة وقوله ليعلم النبي الموحى اليه
وقوله ان ابلغ الانبياء كما يظهر بمراجعة كلامه لاقتضاء ذلك كون الرسول عليه السلام من البشر
لا من الملك واما ثالثا فلانه بعد ما حمل الغيب على ما اختص به علمه تعالى كيف يقول الا من ارتضى لعلم بعضه
حتى يكون له معجزة كذا قيل وفيه بحث لجواز كون اختصاص البعض الذي اعلم الرسول به تعالى كان قبل الاعلام
فلا تنافي واما رابعا فلاقتضاء الجواب الاول ان لا يطلع الانبياء على الغيب مطلقا الا بواسطة ولا يخفى
ان الغرض كون تخصيص الرسول بالملك جوابا مستقلا وهذا مما لا يلوح به احد اذ التقرير هذا فالاولى
ان يجاب بان الآية لو سلم دلالتها على امتناع اطلاع الاولياء على الغيب لا تدل على ما ادعاه من امتناع
الكرامات مطلقا لجواز ان يعطوا سائر الكرامات سوى ما ذكر • والله تعالى اعلم •

لمولانا سري الدين محمد
ايده جانبنه حق فضليله رحمت

زعم العلامة الزمخشري المعتزلي ان في قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
دلالة على ابطال الكرامات حيث قال في تفسيره يعني انه لا يطلع على الغيب الا المرتضى الذي هو مصطفى
للنبوة خاصة لا كل مصطفى وفي هذا ابطال الكرامات لان الذين تضاف اليهم وان كانوا اولياء
مرتضين فليسوا برسل وقد خص الله الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب وابطال الكهانة
والتنجيم لان اصحابها ابعد شيء من الارتضاء وادخله في السخط وطعن فيه صاحب الانتصاف
قائلا ادعى الزمخشري عاما واستدل خاصا وتجوز اعطاؤهم الكرامات كلها الا الاطلاع على الغيب
ولعل شبهة القدرية في ابطالها ان الله تعالى لا يتخذ منهم وليا ابدا وقال البيضاوي وجوابه تخصيص
الرسول بالملك والاظهار بما يكون بغير وسط وكرامات الاولياء بالاطلاع على المغيبات انما يكون
تلقيا عن الملائكة كاطلاعنا على احوال الآخرة بتوسط الانبياء عليهم السلام وفيما قدمناه في تحقيق الكلام
في هذا المقام من المقال ما يندفع به هذا القيل والقال والله اعلم بحقيقة الحال ومن العجائب ان الامام البيضاوي
بعد ما قال في تفسير قوله تعالى الا من ارتضى لعلم بعضه حتى يكون له معجزة كيف يقول بتخصيص الرسول
بالملك والعجب منه انه بعد ما حمل الغيب في قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا على الغيب المخصوص به تعالى
علمه كيف يقول بعضه حتى يكون له معجزة بقي ههنا دقيقة غفل عنها الناظرون في هذا المقام وهي انه يجب
تفريع قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا على ما تقدم من قوله عالم الغيب هو ان يكون المراد منه حصر عالمية
الغيب فيه تعالى على ان يكون المراد منه الغيب المخصوص المعهود المعروف اختصاصه به تعالى في موضع آخر
وتعضده اضافته الى نفسه في قوله على غيبه وموجب هذا الحصر هو ان لا يكون الاستثناء في قوله
الا من ارتضى متصلا بل منقطعا وقد مر في اول الرسالة ما هو كالقاطع في هذا واذا كان مساق
الكلام في علم الغيب الخاص فلا مساغ للتمسك به لمنكري الكرامة بالاطلاع على الغيب وعلى تقدير
التعميم وارادة الاستغراق يكون المعنى فلا يطلع على جميعه احدا الا من ارتضى من رسول فلا يدل على انه
لا يجوز اطلاع غير الرسول على البعض بقي دقيقة اخرى لاحت بخاطري الفاتر وقلما يوجد مثلها في بطون
الدفاتر وهي ان المراد من بين يديه في قوله تعالى فانه يسلك من بين يديه القوى الظاهرة ومن خلفه
القوى الباطنة ولذلك قال يسلك منهما اي رصدا اي يدخل حفظة من الملائكة يحفظون قواه الظاهرة
والباطنة من الشياطين ويعصمونه من وساوسهم من تينك الجهتين ولو كان المراد حفظه من الجوانب
كيلا يقربه الشياطين عند انزال الوحي فيلقي في وجه فيكره الوحي او يسمعه فيلقيه الى الكهنة فيجري به قبل اخبار
الرسول كما ذهب اليه صاحب التيسير وغيره لما كان نظم الكلام على الوجه المذكور فان عبارة
يسلك وتخصيص الجهتين المذكورتين انما يناسب لما ذكرناه لا لما ذكره ٭ تم الكلام

لمولانا ابن كمال پاشا عفي عنهما

فلا يظهر

فلا يظهر فلا يطلع على غيبه احدا اي على الغيب المخصوص به علمه الا من ارتضى لعلم بعضه حتى يكون له معجزة
من رسول بيان لمن واستدل به على ابطال الكرامات وجوابه تخصيص الرسول بالملك والاظهار
بما يكون بغير واسطة وكرامات الاولياء على المغيبات انما يكون تلقيا عن الملائكة كاطلاعنا على احوال
الآخرة بواسطة الانبياء

القاضي البيضاوي عليه الرحمة

قوله لعلم بعضه قال بعض الكملة في رسالة له متعلقة بالمقام انه بعد ما حمل الغيب على الغيب المخصوص به
علمه كيف يقول لعلم بعضه حتى يكون له معجزة اقول اطلاع الغير على بعض من الغيب المخصوص به تعالى لا يقدح
في كون المجموع ذلك الغيب مخصوصا به تعالى من حيث هو مجموع او المراد من الغيب المخصوص به تعالى ما لم ينصب
عليه دليل عقلي ولا يقدح في هذا الاختصاص كونه معلوما للغير باعلامه تعالى قوله وجوابه يعني يجاب
بتخصيص الرسول بالملك كما ذكره الامام حيث قال الغيب مخصوص بوقت وقوع القيمة بدلالة السياق
والرسول بالملك فان الله تعالى يطلع الملائكة عليه يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا ويجاب
ايضا بتخصيص الاظهار بما يكون بغير واسطة ويرد على الاول انه كيف يصح القول به بعد التصريح بان الاطلاع
ليكون معجزة والمعجزة انما يكون لرسول البشر دون الملك كما ذكره بعض الكملة في رسالته المذكورة آنفا
واقول وجه التفصي عنه ان هذا الجواب غير مرضي عند المص لان ما قبل الآية في رسول البشر واذا كان
غير مرضي عنده فلا يتم التوفيق بل المخالفة قرينة لذلك والمرضي عنده هو الجواب الثاني وذكر الاول لا يخالف
التصريح المذكور وانما اخره لانه يحتاج الى البسط بخلاف الاول والمبسوط يؤخر عن الموجز وفي الحواشي
السعدية جعلهما جوابا واحدا يخالف قوله آنفا حتى يكون له معجزة ومقتضى لزوم الواسطة للاظهار
للانبياء وهو غير صحيح لقصة المعراج وغيرها اقول يرد عليه ظاهره انه لا يختص المخالفة المذكورة بصورة
الاتحاد بل هي متحققة في صورة التعدد ايضا فان الجواب الاول يخالف القول المذكور لكنه مدفوع
بان المخالفة مندفعة في صورة التعدد بالوجه الذي ذكرناه بخلاف صورة الاتحاد فان التخصيص بالملك
يكون حينئذ مقدمة الجواب المرضي عنده فلا يمكن سلب الرضاء عنه واما ما في تلك الحاشية من قوله الحق ان كلام
المص ههنا لا يخلو عن الاخلال والخلل وكان الوجه الاكتفاء بالجواب الثاني فليس بذاك اذ الظاهر ان المراد
من الاخلال هو الاخلال بجواب الامام فانه كان اجاب بتخصيص الغيب بوقت وقوع القيمة والرسول
بالملك فطرح التخصيص الاول اخلال بجوابه لكن لا نسلم كونه اخلالا بل هو اصلاح فان ذلك التخصيص
ممنوع بانه لا يختص برسل الملائكة بل يعم الجميع ويأباه ما بعد الآية من امري الحراسة والتبليغ فان الظاهر
منهما ان لا يخصص الغيب بذلك الوقت بل يعم لكل غيب اظهر عليه الرسل البشر والرسول المبلغون كما اشار
اليه ذلك المحشي وان زعمت ان المراد من الاخلال شيء آخر فعليك البيان حتى ننظر في صحته
وسقمه واما المراد من الخلل فان كان مخالفة هذا الجواب لقوله ليكون معجزة فلا بأس بها لعدم رضائه به
كما عرفت وان كان شيئا آخر فعليه البيان وممن غفل عن التحقيق من شرح كلام المص قائلا اذا خص
الاظهار بما يكون بغير وسط يكون اللازم اختصاص الملك بالاطلاع على الغيب بلا واسطة وذلك

لا ينافي اطلاع الاولياء وتلقيها من الملائكة بالالهام تمام الصادقة انتهى وانت خبير بما في صورة الاتحاد
من فساد المخالفة واقتضاء لزوم الواسطة للانبياء عليهم السلام وان شئت الجواب المسكت
من جانب اهل السنة فعليك بما سنح به صاحب الكشف من تصرفاته المفتتنة ولله دره حيث
القى غاية الالقاء وليس قربه ورا عبادان ○ لمولانا غني زاده عليه الرحمة

سورة النبأ

بسم الله الرحمن الرحيم

قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن
وقال صوابا تقرير وتوكيد لقوله لا يملكون فان هؤلاء الذين هم افضل الخلائق واقربهم من الله تعالى
اذا لم يقدروا ان يتكلموا بما يكون صوابا كالشفاعة لمن ارتضى الا باذنه فكيف يملكه غيرهم انتهى
اقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان قوله فان هؤلاء علة لقوله تقرير وتوكيد ومراده ان
ان جملة لا يتكلمون الخ تقرر وتوكد جملة لا يملكون بالطريق البرهاني لان عدم تكلم المقربين بما يكون صوابا
الا باذن يقتضي عدم مالكية غيرهم الخطاب والاعتراض في ثواب او عقاب ففي قوله فان هؤلاء
الى قوله فكيف يملكه غيرهم ان هؤلاء الذين هم افضل الخلائق اذا لم يقدروا ان يتكلموا بما يكون صوابا
فغيرهم مع كونهم ادنى درجة منهم لا يملكون الخطاب بالطريق الاولى فقوله هؤلاء اشارة
الى الروح والملائكة وضمير لا يملكه للخطاب ولا يرد انه على مذهب الاعتزال لان المراد بالافضلية
ههنا الافضلية من جهة كثرة المناسبة للمبدأ في النزاهة والتجرد والاستغناء عن الاكل والشرب
والعلم بما لا يعلمه البشر ومن جهة كون مقارهم السموات العلى ولا نزاع لاحد في علو درجتهم
وافضليتهم من هذه الحيثيات وانما التشاجر والجدال بين الاشاعرة واهل الاعتزال من حيث
كثرة الثواب كما حققه المولى المحقق الدواني في شرح العقايد ○ وذكره المولى المرحوم ابو السعود
عليه رحمة الودود في تفسير قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
واشار اليه المص في تفسير قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وهذا البيان
على تقدير ان يرجع ضمير لا يتكلمون الى الروح والملائكة ويمكن ان يجعل كضمير لا يملكون لاهل السموات
والارض والمعنى ان اهل السموات والارض لا يتكلمون بما يكون صوابا الا الذين اذن لهم الرحمن
وقال صوابا فيظهر انهم لا يملكون منه خطابا بالطريق الاولى فتكون جملة لا يتكلمون ايضا تقريرا
وتاكيدا لجملة لا يملكون لكنه بمعزل عن مراد المص لان قوله فان هؤلاء الخ يابى عنه كما يشهد به التخييل الصحيح
والعجب ان المولى المرحوم عصام الملة والدين بعد ما فهم مراد المص اجاب بان هذا اليس خروجا
عن اعتقاد اهل السنة واختيار طريقة الاعتزال لان الحليمي وغيره من اهل السنة جعلوا الملائكة
افضل من البشر قال هذا اذا جعل ضمير لا يتكلمون للروح والملائكة واما اذا جعل كضمير لا يملكون فلا يحتاج

المعنى الذي استدل على افضلية البشر على الملائكة بان البشر
منغمس في العلائق الجسمانية والعوائق الشهوانية المانعة
عن التوجه الى جناب القدس وهم مجردون عنها
ولا شك ان افضل الاعمال احمزها فدل على ان
الانسان مع التجارة والاعمال المشتغل بزخارف الدنيا
طاعتهم افضل من طاعات الفقراء
بعرفتها الدلائل سمعه عن بعض الفضلاء تقدير
واحد من اكابر الاولياء سعدي باشا عفي الله عنه
من خطه

فلا يحتاج الى تخصيص عدم تكلم غيرهم الى الطريق الاولى وليت شعري ان تخصيص عدم تكلم غيرهم لاي شيء يلزم لنا
حتى يحتاج فيه الى الطريق الاولى على تقدير ان يجعل الضمير للروح والملائكة ولا يحتاج فيه على تقدير ان يجعل
كضمير لا يملكون لان المدعى على كلا التقديرين ليس تخصيص عدم تكلم غيرهم بل المراد الاستدلال من عدم تكلم
المقربين بالصواب على عدم مالكية غيرهم الخطاب او الاستدلال من عدم تكلم اهل السموات والارض
بالصواب على عدم مالكيتهم الخطاب حتى يكون جملة لا يتكلمون مقررة لجملة لا يملكون فالصواب ان يقول
في تخصيص عدم مالكية غيرهم الخ ولعل منشأ الغفلة عن مرجع الضمير في قوله يملكه والظن انه راجع الى ما
في بما يكون كما لا يخفى واما من قال في توجيه كلام المص قوله فان هؤلاء علة لكون جملة لا يتكلمون مقررة لجملة
لا يملكون يعني اذا كان اهل السموات والارض لا يتكلمون الا الذين اذن لهم الرحمن وقالوا صوابا وهم
الشفعاء من الانبياء وغيرهم يظهر ان اهل السموات والارض لا يملكون منه خطابا فان عدم التكلم
الا باذن والتعلق بالصواب يقتضي عدم تملكهم الخطاب المطلق من عند انفسهم فقوله هؤلاء اشارة
الى الموصول المتعدد معنى في قوله من اذن له فلا يرد انه على مذهب الاعتزال كما توهمه اكثر المتاخرين انتهى
فقد خبط خبط عشواء كمن ركب متن عمياء لان الموصول في النظم الجليل لم يتبين انه من الانبياء او غيرهم
او منهما فمن اين يفهم انه افضل الخلائق مثلا اذا قيل اهل المجلس من العلماء وغيرهم لا يتكلمون الا من اذن له
السلطان فبأي شيء يحكم بان المستثنى افضلهم على ان تقدير الكلام على زعمه يرجع الى ان يقال فان هؤلاء
المأذونين القائلين بالصواب الذين هم افضل الخلائق في نفس الامر وان لم يفهم من الاية اذا لم يقدروا
ان يتكلموا الا باذن فكيف يملكه غيرهم وعبارته بمراحل بعيدة عن هذا كما لا يخفى وقوله اذا كان اهل السموات
والارض لا يتكلمون الا الذين اذن لهم الرحمن وقالوا صوابا الخ لا يصلح ان يكون مراد المفسر لانه استدل
بنفي قدرة تكلم المقربين بالصواب الا باذن على عدم مالكية غيرهم الخطاب وهذا القايل استدل
بعدم تكلم اهل السموات والارض الا من اذن على عدم تملكهم الخطاب المطلق من عند انفسهم فاين
هذا من كلام المص ولعل الباعث للوقوع في هذه الورطة الذهول عن مفهوم افعل التفضيل لان المعتبر
فيه هو الزيادة في مدلوله بوجه ما اعم من ان يكون بوجه دون وجه او من جميع الوجوه وذلك جار
في المعنيين المشهورين لصيغة التفضيل اذا كان مضافا والتباس ذلك على الاديب الاديب
غريب ومما يدل على صحة التقييد بوجه خاص كما تقول زيد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه
في علم اخر ولو كان معناه الزيادة في مطلق العلم كان قولك زيد اعلم من عمرو مستلزما لان لا يكون
عمرو اعلم منه في شيء من العلوم واذا سئل احد اي ولديك اعلم امكن ان يجيب بان كلا منهما
اعلم من الاخر بوجه ولا ينكر صحة ذلك لبيب عارف باللسان وافضلية بعض الصحابة
على بعض رضوان الله تعالى عليهم اجمعين من هذا القبيل وانما الخلاف فيهم في الاكثرية ثوابا كما هو
المذكور في كتب العقايد لا في الافضلية بالمعنى الاعم فلا ينافي ذلك افضلية بعضهم على بعض
في احاد الفضائل الاخر من العلم والنسب وغيرهما وتمام تفصيله في الحاشية الجديدة للمولى الدواني
على الشرح الجديد للتجريد ○ للمولى محمد النخجواني ○

اقول قد اختلف كلمة الكملة في هذا المقام فمنهم من قال ان كلام المص موسس على قاعدة الاعتزال
ومنهم من قال ليس بخروج عن قاعدة اهل السنة لان الطيبي وغيره من اهل السنة جعلوا الملائكة افضل من البشر
ومنهم من تصدى الاصلاح بجعل قوله واقربهم من الله عطف تفسيرها وهذه الاقاويل مبنية على فهم
قول المص تكيف يملكه غيرهم بمعنى تكيف يملك التكلم بما يكون صوابا بدون الاذن غيرهم وليس
انفهام القول بافضلية الملائكة من البشر من مجرد قوله هم افضل الخلائق لجواز ان يكون بعضهم من افضل
الخلائق او يراد بالافضل الزيادة من وجه فانفهامه من كون قول المص تكيف يملكه غيرهم بمعنى تكيف
يملك التكلم بما يكون صوابا بدون الاذن غيرهم بناء على افادة هذا المعنى كون عدم كون الغير مالكا
للتكلم بما يكون صوابا بدون الاذن بطريق الاولوية لكن عندي ان هذا القول ليس بذلك المعنى بل بمعنى
تكيف يملك الاعتراض غيرهم بقرينة قوله فان هؤلاء الخ مسوقا لبيان وجه كون قوله تعالى يوم يقوم الروح
والملائكة صفا لا يتكلمون الاية تقريرا وتوكيدا لقوله لا يملكون فانه ح يكون قوله تكيف يملكه غيرهم ناظرا
الى قوله لا يملكون عند قوله تقريرا وتوكيدا لقوله لا يملكون ومعلوم ان مفهوم قوله لا يملكون قوله خطا والمص
حمله على الاعتراض بقرينة مقابلة قوله لمن صوابا فضمير تكيف يملكه راجع الى الاعتراض وبطريق اوضح وهو
ان ورود قول المص فان هؤلاء الخ لبيان وجه كون احد القولين تقريرا وتوكيدا للآخر وذلك البيان
لخفاء الامر بناء على ان الخطاب المذكور في القول الاول لا يحمل بحكم مقابلة الصواب المذكور في القول
الثاني على الاعتراض لا يكون القولان من جنس واحد فما وجه كون احدهما تقريرا وتوكيدا للآخر فبينه المص
بجعل القول الاول منها للقول الثاني وقد اشار اليه بقوله تكيف يملكه غيرهم فيكون مبناه مخالفا للقول الاول هذا
ويناديه ايضا على ما قلنا عدم تفسير المص بقوله تكيف يقدر عليه غيرهم اذ لو لم يكن قوله تكيف يملكه غيرهم
بالمعنى الذي فهموا بل بالمعنى الذي فهموا لكان الظاهر بقرينة قوله اذا لم يقدروا ان يتكلموا ان يقول
تكيف يقدر عليه غيرهم ويؤيده ايضا ما قلنا عدول المص عما في الكشاف من قوله لا يملكون التكلم بما يدنيهم
مما ظنك بمن عداهم بملاحظة انه يقتضي كون مودى لا يملكون منه خطابا ولا يتكلمون الا من اذن له
الرحمن وقال صوابا واحدا مع ان الامر ليس كذلك بل مودى الاول عدم ملك الاعتراض ومودى الثاني
عدم القدرة على التكلم بما يكون صوابا بدون الاذن وان الاول يلزم من الثاني وبهذا الاعتبار يكون الثاني
تقريرا وتوكيدا للاول اذا تقرر ما ذكرنا يكون المعنى فان هؤلاء اذا لم يقدروا على التكلم بالصواب
بدون الاذن مع ان الصواب مظنة التكلم تكيف يملك الاعتراض الذي هو خطا غيرهم وعلى هذا
لا اشارة في الكلام الى المسألة المتنازع فيها كما لا يخفى فان قيل لو كان المعنى كما فهمت لاكتفى المص بان يقول
فان هؤلاء اذا لم يقدروا الخ اذ لا يتكلموا الخ من غير التعرض لافضليتهم واقربيتهم قلت على تقدير تسليم صلاحية
مثل هذا القول لمعارضته مثل ما قررنا يجوز ان يكون تعرضه لهما لبيان انه لا تاثير لهما في قدرتهم على التكلم
بالصواب بدون الاذن او لدفع توهم انه يحتمل ان يوجد من جهتهم ما نع من قدرتهم على التكلم بدون الاذن
فلهذا لم يكونوا قادرين عليه فح لا يلزم من عدم قدرتهم على التكلم بدون الاذن عدم كون الغير مالكا للاعتراض

للاعتراض بالتعدية او لوية عدم كون الغير مالكا للاعتراض بناء على ان يكون مراده من الغير مطلق الغير بل من تصور
منه الاعتراض في الجملة بقرينة ان نفي كون الغير مالكا للاعتراض يقتضي تصوره لما تقرر في محله من ان نفي الشيء
يقتضي تصوره وبقرينة ايراد كلمة غير بدل ما عدا على خلاف ما في الكشاف فان هذا الايراد يدل على ان المراد
من الغير من لم يتصف بالافضلية والاقربية لا مطلق ما عدا الروح والملائكة وذلك لما ان كلمة غير صفة
دالة على ذات مبهمة باعتبار قيام معنى المغايرة بها على انه يدخل في قول المص هؤلاء الذين هم افضل الخلائق
واقربهم اذا لم يقدروا ان يتكلموا الخ الانبياء صلوات الله على نبينا وعليهم اجمعين لان المشار اليه
باسم الاشارة اذا كان موصوفا يكون الاشارة الى ما بعده فيكون معناه المشار اليهم بمعلومية انتساب
مضمون الصلة الى الموصول اذا لم يقدروا ان يتكلموا الا ه ولا شك انه يدخل في المشار اليهم بالمعلومية المذكورة
الانبياء وذلك الدخول اما بطريق ان يكون قوله افضل الخلائق ناظرا الى الانبياء وقوله اقربهم ناظرا الى الملائكة
على ان يكون الكلام محمولا على التوزيع واما بطريق صحة اطلاق كل واحد منهما على الانبياء والملائكة اما صحة
اطلاق افضل الخلائق على الملائكة فلكونهم من جملة افضل الخلائق وان كانت الانبياء افضل منهم واما صحة
اطلاق اقرب الخلائق من الله على الانبياء فلكونهم اقرب من الله تعالى قربا معنويا فان قيل فما وجه اعتبار دخول
الانبياء في قول المص مع انهم لم يذكروا في النظم الكريم هاهنا قلت اما اعتبار دخولهم في صورة التوزيع فبسبب
انفهامهم من النظم بطريق مفهوم الموافقة لانه اذا لم يقدر الاقربون على التكلم بما يكون صوابا بدون الاذن
فعدم قدرة غير الاقربين بالطريق الاولى بحسب العادة واما اعتبار دخولهم في صورة صحة اطلاق كل واحد
منهما على الانبياء والملائكة فبان يكون ذكر الملائكة وعدم ذكر الانبياء في النظم الكريم من قبيل الاكتفاء لا لان مناط
الحكم بين الانبياء والملائكة وقد جمع بينهم قوله تعالى في سورة الانبياء بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون لان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب على ما تقرر في محله
للمولى العلامة منقاري زاده
سلمه الكريم

قوله فان هؤلاء الذين افضل الخلائق الخ وليس فيه تفضيل الملك على البشر من كل الوجوه كما يتوهم لان افعل
التفضيل اذا اضيف حيث يكون المضاف اليه بلفظ الجمع دون معناه كاسم الجنس يفيد الزيادة في الجملة
فاذا قيل الملائكة افضل الخلائق كان للتفضيل بالمعنى الكلي المجموعي على الافراد وكان لتفضيل الجنس على الجنس
لا يدل فرد من افراد ذلك الجنس مفضل على كل فرد من الآخر مع جواز ان يكون بعض افراد ذلك الجنس
افضل من ذلك الجنس ويحتمل ان يكون قوله ان هؤلاء الذين الخ معناه ان هؤلاء الذين يترقبهم التقربات
والقول الصواب وهو كلمة التوحيد ملكا كان او بشرا هم افضل الخلائق والذي يدل على ان يكون الا كلية
من الكلام لا من الملك فقط قول المص ان الواو في لا يملكون لاهل السموات والارض وقوله يوم ظرف
لا يملكون او لا يتكلمون فاذا جعل ظرفا لا يملكون يكون تقريرا له وتوكيدا كما صرح به فيكون المعنى
في وقت قيام الروح والملائكة وهو يوم القيامة لا يتكلم احد ملكا كان او بشرا بما يكون صوابا كاير

المذهبين فلذا اللفظ ذلك لان التوكيد هو ما يكون مفيدا لما افاده الاول يعم الملك والبشر هذا
ما خطر لي في هذا المقام

من حاشية البيضاوي لمحمد الشيرواني
رحمة الله عليه المعاني

قوله فان هؤلاء على تكون جملة لا يتكلمون مقررة لجملة لا يملكون يعني اذا كان اهل السموات والارض لا يتكلمون الا الذين اذن لهم الرحمن وقالوا صوابا وهم الشفعاء من الانبياء وغيرهم يظهر ان اهل السموات والارض لا يملكون منه خطابا فان عدم التكلم الا بالاذن والقول بالصواب يقتضي عدم تملكهم للخطاب المطلوب من عند انفسهم فقوله هؤلاء اشارة الى الموصول المتعدد معنى في قوله من اذن له الرحمن لا الى الملائكة والروح حتى يرد انه على مذهب الاعتزال كما توهم اكثر المتاخرين فاعترض بعضهم على المصنف وحمله على الاعتراض واجاب الآخر بان المراد بالافضلية نيل الاكثرية ثوابا حتى يكون على ذلك المذهب بل الاقربية الى الله من جهة النزاهة وقلة الوسايط والدلالة عادية فان الاقربا من الملوك من ضمهم يكون قليل الوسايط من البعداء وان كانت وظايف البعداء اكثر واجاب الآخر ايضا بان لا يلزم المصنف اختيار مذهب الاعتزال فان الحليمي وغيره منا قائل بتفضيل الملك على البشر فيكون هذا اختيار المذهب بعض اهل السنة واذا عرفت جلية الحال تحققت الحال وما ذا بعد الحق الا الضلال

لمولانا عفي زاده عليه الرحمة زيادة

سورة الاعلى

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر السيد عيسى في التفسير قوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى بعد ان قرر ان المعنى لا يموت فيها فيستريح ولا يحيى حياة تنفعه عن جده السيد معين الدين انه قال هذا للكافر واما المؤمن الذي يدخل النار فيموت فيها فلا يجد المها كما في صحيح مسلم وغيره مرفوعا وهل هو موت حقيقي او غشي فيه خلاف انتهى ثم نبه في درسه على ان المراد انه يموت فيها بعد تعذيبه المقدر الذي يستحقه لا ابتداء من غير تعذيب وعلى ان مكثه فيها بعد الموت مع انه لا تعذيب ولا ايلام فليتدبر والله اعلم

لواحد رحم الله قائله وناقله

سورة الفجر

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول يا ليتني قدمت لحياتي اي لحياتي هذه او وقت حياتي في الدنيا اعمالا صالحة وليس في هذا التمني دلالة على استقلال العبد بفعله فان المجبور عن الشيء قد يتمنى ان كان ممكنا منه فاحسن اما قوله وليس في هذا التمني دلالة على استقلال العبد بفعله فحق لان حاصل الكلام القاضي منع دلالة التمني المذكور اعني تمني تقديم هذه الحيوة على انه لو وقع هذا التمني يكون العبد مستقلا في فعله

في فعله حتى يلزم ما ذهب اليه اهل الاعتزال وانما قال على استقلال العبد لانه هو محل النزاع لكن قوله في سند المنع فان المجبور عن الشيء قد يتمنى ان كان ممكنا منه لا يصلح للسندية لان السند لا بد ان يكون ملزوما لانتفاء المقدمة الممنوعة هي ان التمني يدل على استقلال العبد في فعله وتمني التمكين منه بعد العجز في المثال المذكور يجتمع مع التمني دلالة الآية على الاستقلال انما لا يجتمع اذا كان هذا التمكين منه غير مستقل في وقوع الفعل الذي عجز العبد عنه واين هذا فالتمكين منه يجتمع معها كما يجتمع مع الاستقلال فلا يصلح السند للسندية ولاجل هذا قال المحشي لكنه يجامع المقدمة الممنوعة لكن قد حقق بعض المحققين ان مثل هذا الدخل في السند غير موجه اذ على المعلل اثبات المقدمة الممنوعة وان صح السند في بعض تصانيفه وللنظر الدقيق ههنا مشهود آخر وهو انه يمكن تقرير السند على وجه يصلح للسندية بان يقال لا نم دلالة التمني على الاستقلال المذكور اذ لو دل لزم ان لا يجتمع التمني المذكور مع العجز لكنه يجتمع فلا يدل فالسند على صورة القياس الاستثنائي وايراد المنع في بعض مقدمات السند غير موجه فتامل

من تحريرات مولانا كاتب كندي
عليه الرحمة

سورة الليل

بسم الله الرحمن الرحيم

استشكل عصام الدين وغيره فيما ذكره البيضاوي من ان قوله تعالى والليل اذا يغشى يتزكى بدل من قوله تعالى يؤتي ماله بما حاصله على ما قرره السيد عيسى ان البدل تابع والتابع كان له اعراب سابقة ويتزكى ههنا ليس معربا باعراب يؤتي لان سبب الاعراب متوفر فيه مع قطع النظر عن التبعية وهو تجرده عن الناصب والجازم فرفعه لتجرده عن الناصب والجازم لا لكونه تابعا لغيره فكيف يكون بدلا مع انتفاء التبعية لانتفاء الاعراب باعراب سابقة واجاب السيد بان المراد بقولهم كل تابع معرب باعراب سابقه كل معرب لو لم يكن معربا ويلزم على هذا الجواب انه لا يمكن ان يكون مضارع مرفوعا بتبعية على البدلية او العطف او غيرهما المضارع مرفوع فالتزمه الاستاد ويمكن ان يقال لا مانع من كون المضارع عند التبعية مرفوعا بالتبعية وان كان فيه مقتضى آخر للرفع وهو التجرد عن الناصب والجازم وفيه نظر فليتامل ويمكن ان يجاب بان مراد البيضاوي وغيره ان البدل جملة تزكى من جملة يؤتي ماله فلا يرد الاشكال الا انه يبقى انه ما حال ابدال الفعل من الفعل والجملة عن الجملة ومثلوا بالجملة الفعلية وذكر الشيخ خالد في شرح التوضيح ان الفرق بين بدل الفعل وحده والجملة ان الفعل يتبع ما قبله في اعرابه لفظا او تقديرا والجملة تتبع ما قبلها محلا ان كان له محل انتهى فدل على ان مرادهم الفعل وحده الا انه يقال يستثنى منه المرفوع فليراجع وليحرر

لشهاب افندي
عليه الرحمة

سورة التين

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد خلقنا الانسان يريد به الجنس في احسن تقويم تعديل بان خص بانتصاب القامة وحسن الصورة وخواص الكائنات ونظائر سائر الممكنات ثم رددناه اسفل سافلين بان جعلناه من اهل النار او الى اسفل السافلين وهو النار وقيل ارذل العمر فيكون الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات منقطعا فلهم اجر غير ممنون لا ينقطع او لا يمن به عليهم وهو على الاول حكم مرتب على الاستثناء مقرر له

القاضي البيضاوي

قوله ثم رددناه اسفل سافلين فان قلت جعله اهل النار كيف يقابل خلقه في احسن صورة قلت مقابلته باعتبار ان اهل النار اقبح صورة من كل شيء واسفل على التوجيه الاول حال وعلى الثاني منصوب بنزع الخافض كما اشار اليه وقوله فيكون منقطعا على ما قبل وفي كونه استثناء منقطعا نظر لانه داخل في حكم المردودين الى ارذل العمر غير مخالف لهم في الحكم وغاية ما يمكن ان يقال ان المشهور في المستثنى المنقطع ما لم يدخل في المستثنى منه ويخالفه في الحكم وقد لا يذكر للمستثنى حكم بل حكمه مخالف لحكم المستثنى منه وقد يكون لدفع توهم ناش مما سبق من غير ان يخالف المستثنى في الحكم فالواجب ذكر حكم له ليعلم انه ليس حكمه خلاف المستثنى منه وذلك فيما نحن فيه توهم ان المؤمنين ليسوا كالمشركين في سوء الحال لذلك الرد فاستثنى وقال فلهم اجر غير ممنون

عصام الدين عليه الرحمة

سورة القدر

بسم الله الرحمن الرحيم

انا انزلناه في ليلة القدر ادعى الامام الرازي اتفاق المفسرين على ان الضمير المنصوب في انزلناه للقرآن وحكى غيره انه للنسفي قولا لجبريل وقولا آخر بغير ذلك ثم ان عيسى الصفوي قال انه استشكل كون الضمير للقرآن بان من القرآن نفس انزلناه فيلزم الاخبار عن الشيء بنفسه لانه قد اخبر بلفظ انا انزلناه عن لفظ انا انزلناه لانه من القرآن المخبر عنه قال ويمكن ان يجاب بانه لا محذور في ذلك بناء على جواز مثل الكلم بجزاء عن التكلم الى حصل بهذا اعني ما تكلم وفي ذلك اختلاف بين الدوال وغيره قرر في محله وبان الضمير راجع للقرآن باعتبار جملته لا باعتبار اجزائه على التفصيل فيكون الاخبار بلفظ انا انزلناه عن جملة القرآن وان كان منه انا انزلناه الا ان الاخبار عنه في ضمن الجملة لا على التفصيل ولا محذور في ذلك وبان الضمير راجع للقرآن ما عدا انا انزلناه واعلم انه على تقدير ان يكون معنى انا انزلناه في تقدير انا انزلنا القرآن في فضل ليلة القدر وشرفها يحتمل انه يراد بالقرآن جملته لان جزء الجملة وهو هذه السورة في شرفها فيكون المجموع في شرفها باعتبار جزئيه ويحتمل ان يراد بالقرآن هذه السورة او ما عدا انا انزلناه في ليلة القدر منها وهو باقيها

لسيدان الدين الطغاني

سورة الزلز

سورة الزلزلة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله ليروا اعمالهم على حقيقته وكذا قوله يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا ومن صرفه عن ظاهره كصاحب الكشاف والامام البيضاوي ومن حذا حذوهما وقال في تفسيره ليروا اجزاء اعمالهم وقال في تفسير الآية الاخرى جزاء ما عملت من خير لم يكن في رؤية العمل على بصيرة ورؤية

محمد قرا بدوي كان ما ساعة في غيرهما

سورة الكافرون

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي من علينا بالدين القويم وسلك بنا الصراط المستقيم واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة تنجينا عن الشرك الجلي الذميم والخفي الاثيم واشهد ان محمدا عبده ورسوله المنعوت بالخلق العظيم المبعوث بالكتاب الكريم للدعوة الى الجناب العظيم والتنجية عن دركات الجحيم صلى الله عليه وسلم افضل صلوة واكمل تسليم وعلى آله وصحبه المخصوصين بالفيض العميم واللطف الجسيم واقول اللهم اني اعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم انك انت العليم وبعد فهذه نكات ومسائل متعلقة بالسورة التي تعدل ربع القرآن بعضها مما استخرجته من التفاسير التي هي متداولة بايدي الاعيان وبعضها مما بفكري وهمتي شايعا الى الآن الفتها في بعض جزاير جزر حماها الله وسائر بلاد المسلمين من آفات الدوران في شهور سنة خمس وتسعمائة بعد تغربت عن الاوطان وترامي بي البلدان وتلاعبت بي الحدثان والله المستعان وعليه التكلان وما انا افيض في المقصود مستفيضا من ذي الافضال والجود واقدم على تفسير السورة مسائل

الاول نقل في بعض التفاسير ان من اسامي هذه السورة سورة الاخلاص وان النبي عليه السلام سماها بهذا الاسم وندب الى قراءتها مع سورة الاخلاص المشهورة اعني قل هو الله احد في ركعتي الفجر اللتين هما افضل السنن الرواتب قال ابن كثير في تفسير هذه السورة سورة البراءة من العمل الذي يعمله المشركون وهي آمرة بالاخلاص وفي بعض التفاسير ان هذه السورة وقل هو الله احد سميتا المقشقشتين لانهما تبريان عن النفاق من تقشقش المريض من علته اذا افاق

الثانية ورد في الحديث ان من قرأ سورة قل يا ايها الكافرون فكانما قرأ ربع القرآن قال الامام في تفسيره ان القرآن مشتمل على الامر بالمأمورات والنهي عن المحرمات وكل منهما اما ان يتعلق بالقلب او بالجوارح فيكون اربعة اقسام وهذه السورة لما اشتملت على النهي عن المحرمات المتعلقة بالقلب فيكون كربع القرآن واقول لا يخفى هذا التوجيه اولا فلان العبادة

قالوا في تفسير قوله ونحشر المجرمين يومئذ زرقا اي زرق العيون من ان المؤمن اذا اخرج من قبره استقبله شخص وهو احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا فيقول انا عملك الصالح طالما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم فذلك قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اي ركبانا وقد قال عليه السلام عظموا ضحاياكم فانها على الصراط مطاياكم وان الكافر اذا اخرج من قبره استقبله شيء وهو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحا فيقول انا عملك الطالح طالما ركبتني في الدنيا فانا اركبك اليوم فذلك قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم

محمد قرا بدوي كان ما ساعة

فيه رد على الامام في التفسير الكبير

اعم من القلبية والقالبية والامر والنهي المتعلقان بها لا يختص بالمامورات والمنهيات القلبية والقالبية
واما ثانيا فلان مقاصد القرآن لا ينحصر في الامر بالمامورات والنهي عن المنهيات بل هو مشتمل على مقاصد
اخرى كاحوال المبدأ والمعاد وغيرهما ولعل الاقرب انه يقال ان مقاصد القران التوحيد والاحكام
الشرعية واحوال المعاد وعبارة عن تخصيص الله تعالى بالعبادة فان دعوة النبي عم بل جميع الانبياء اولا وبالذات
الى توحيد المعبود كما قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ومعناه لا معبود
الا الله والتخصيص انما يحصل بنفي عبادة غيره وعبادة الله تعالى اذ التخصيص مركب من النفي عن الغير والاثبات
للمخصص به فصارت المقاصد بهذا الاعتبار اربعة وهذه السورة مشتملة على ترك عبادة غيره
والنهي عنها فصارت بهذا الاعتبار ربع القرآن وح يكون هذه السورة مع سورة الاخلاص بمنزلة كلمة
كلمة التوحيد حيث نفي فيهما استحقاق الالهية الباطلة اولا واثبت استحقاقه تعالى ثانيا فان قوله تعالى
قل هو الله احد الخ يدل على استحقاقه للعبادة فان من هو احدي الذات صمدي الصفات منزه عن الكفو
والشريك هو الواجب بذاته وهو مبدأ الكل فيكون مستحقا للعبادة لا محالة فان قلت كما انها مشتملة
على النهي عن عبادة الغير فهي مشتملة على عبادة الله تعالى بلفظ قوله ولا انتم عابدون ما اعبد فيكون
مشتملة على نصف مقاصد القرآن بناء على ما ذكرت قلت ليس فيها دلالة على الامر بالعبادة كما لا يخفى
كما انه ليس فيها الامر بعبادة غيره في قوله لا اعبد ما تعبدون والحاصل ان هذه السورة مشتملة على البراءة
عن الشرك بالله وليس فيها تصريح بالامر بعبادة الله تعالى فباعتبار معناها الصريح يكون ربع القرآن كما ذكرنا
ومن البين ان النبي عليه السلام بل سائر الانبياء كانوا مبعوثين لدفع الشرك في العبادة وتخصيص الله تعالى
كما سبق وذلك انما يتحقق بنفي عبادة ما سواه وعبادته وهذه السورة مشتملة على الجزء الاول من المقصد
فناسب ان يطلق عليها ربع القرآن ثم نقول ان هذه السورة بمنزلة التخلية عن الشرك وسورة الاخلاص
بمنزلة التحلية اذ فيها وصفه تعالى بالصفات الكمالية المستدعية لاستحقاق العبادة الثالثة اختلف
العلماء في ان قوله تعالى لكم دينكم ولي دين منسوخ باية السيف اولا فذهب الاكثرون الى انه منسوخ
بل ذهب بعضهم الى انه ليس في القرآن منسوخ اصلا وهذا الاخير منسوب الى ابي مسلم الاصفهاني
من الاصوليين وطائفة من الصوفية وذهب بعضهم الى انه منسوخ باية السيف ولكن نقدم
اولا معنى النسخ ثم نرجع الى المبحث فنقول النسخ في اللغة الابطال والازالة نسخت الريح اثار الاقدام
اي ازالتها وابطلتها وفي الاصطلاح كما عرفه متقدموا الاصوليين رفع حكم شرعي بدليل شرعي
متاخر وقد توهم بعض من لا يعتد به ان معناه ابطال الحكم الشرعي ونقضه وان من لا يفسر النسخ بذلك
فهو منكر والتحقيق ان النسخ بيان انتهاء الحكم بل رفع احتمال بقاء الحكم فان السيد اذا قال لعبده قم
ثم بعد ساعة قال له اقعد فليس فيها الا تخصيص وجوب القيام عليه بالوقت السابق على الامر
الثاني وليس في الامر الثاني نقض الامر الاول ونفي له اذ الامر الاول لم يكن مقيدا بالدوام حتى ينافيه
الامر الثاني بل الوجوب المستفاد منه في قوة القضية المطلقة ولا تنافي بين المطلقتين ومن قال

قال انه رفع الحكم الشرعي ان اراد بهذه المعنى او ما يؤول اليه فمقصوده صحيح لكن الاولى التعبير عنه بما ذكرنا لئلا توهم
المعاني الفاسدة والعبارة الاولى يوهم النقص في احكامه تعالى ويستلزم النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وهذا التوهم هو الذي اوقع اليهود في نفي النسخ مطلقا زاعمين انه يوجب نسبة البداء وما يلزمها
من النقص اليه تعالى واعجب من ذلك ما يتوهم بعض العوام من الدهماء ان تحقيق النسخ على هذا الوجه الذي ذكرناه
انما هو انكار للنسخ مع انه من البين الذي لا يكاد يخفى على من له ادنى بصيرة انه تحقيق النسخ وان غير ذلك جاهل
او يقال في هذا المقام يجري مجرى التحقيق ولا يرضى به الا بليد او زنديق وهذا هو الطريق الذي سلك به
الشيطان من انكر النسخ من اليهود وغيرهم وسول لبعض المنتسبين له ان التخصيص يرجح عليه وان اراد
الاحتمالات ولا يعبأ اليه الا بعد الاحتمالات الاخر من التخصيص والتأويلات البعيدة عن الاذهان
السديدة على ما سيجيء تفصيله ولعمري ان من تفكر ادنى تفكر مع مساعدة ادنى صفاء فطرة لم يجد فرقا
بين الحوادث الحكمية الوضعية الدينية والحوادث الكونية فان الله تعالى اوجد بعض الحوادث بامره المتعلق
بايجاده ثم اعدمه بامره ايضا اذ انشأ كما قال تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
وقال الله تعالى ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز وقال الله تعالى يمحو الله ما يشاء
ويثبت وعنده ام الكتاب فقبل بين الامر الاول المقتضي لوجود بعض الحوادث في وقت وبين الامر
الثاني المقتضي لفنائه في وقت آخر تناف او تناقض لا اظن ان ذا مسكة يتوهم ذلك كذلك هاهنا
ليس تحليل شيء في زمان وتحريمه في زمان آخر تنافيا اصلا وكما ان مدة بقاء كل حادث وزمان فنائه معلوم
في علم الله تعالى وان كان مجهولا لنا كذلك مدة بقاء كل حكم وزمان تغيره كان معلوما معينا في علم الله سبحانه
وان كان مجهولا لاهل الاديان السابقة الى ان تم بناء قصر النبوة بنية وجود خاتم النبيين محمد سيد المرسلين
عليه افضل صلوات المصلين فانغلق بعده باب النسخ وقد كان في كتب الملل السابقة تصريحات
وتلويحات بنسخ اديانهم وانه سيبعث خاتم النبيين كما نقل انه جاء في التورية سيبعث بماذ ماذ
بالذال المعجمة وحساب الجمل معتبر عند اليهود ويسمونه مضبطرابا ويقولون عليه في المطالب وحساب الجمل
موافق لما هو المشهور في هذا الزمان الا في المواضع مثل الذال المعجمة فانه مثل المهملة عندهم اربعة وانه كان في الجمهور
عندنا سبعمائة فاذا احسب هذان اللفظان بهذا الحساب المعتبر عندهم على الوجه المعتبر عندهم يحصل اسم محمد
عليه السلام فان الميمين موجودان بعينهما والباء والالفان المجموعان هي الدال والذالان المعجمتان مجموعهما على اصطلاحهم
في الحساب هو الحاء وسيجيء ما هو اصرح من ذلك ومن العجب العجاب ان اليهود في انكارهم النسخ يستبدون
الى انه يوجب نسبة العدم ولوازمه الى الله تعالى مع انه نقل بعض العلماء الاسلاميين عن توريتهم انه عبر في مواضع
منها عن نسخ بعض الاحكام التي كانت في زمن موسى عليه السلام بلفظ العدم ومعلوم ان اطلاق هذا
اللفظ في حقه تعالى باعتبار الاثر كاطلاق غيره من الالفاظ الدالة على المعاني التي لا تجوز عليه تعالى كالغضب
والتعجب والضحك على ما قيل في المشهور اعراض رابكير اعراض رابعاد وقد بالغ الاصوليين في جواز النسخ
بوجوه منها ان الاحكام الشرعية اما ان يكون معللا بمصالح العباد واللطف بهم كما هو مذهب المعتزلة ٭٭

القائلين بوجوب اللطف على الله تع او لا يكون كذلك بل هي مستندة الى محض ارادة الله تع واختياره
من غير داع وباعث كما هو مذهب اهل التحقيق والنسخ على التقديرين جايز اما على الاول فلانه يجوز
ان يختلف مصالح الاوقات فيختلف الاحكام بحسبها كما ان الطبيب يعالج المريض كل يوم بعلاج خاص
يقتضيه مصلحة الوقت وربما يخالف العلاج السابق واما على الثاني فظاهر لان الله تع هو الحاكم المطلق الفعال
لما يريد يجوز له ان يرفع حكما ويضع غيره لا للغرض ولا الباعث لا سيما اذا كان متضمنا لحكمة ومصلحة به
كساير افعاله المنزه عن البواعث والاغراض المشتملة على الحكم والمصالح الجمة ويسمى غايات بل على قاعدة
اهل الحق يجوز ذلك وان لم يتضمن بمصلحة فان قلت ما ذكرته من الحكمة في بيان النسخ انما يجري في حكم
تلقاه المكلفون وعملوا به مدة ما اذ يمكن ان يقال ان تغيير الحكم بحسب تغير المصالح ولا يجري في حكم لم يعمل به
قط حتى نسخ كما روي في الحديث للاسرا ان الصلوة المكتوبة فرضت اولا خمسين ثم نسخ وفرض
الخمس كما هو المشهور في كتب الحديث فهذا وامثاله لا يمكن ان يقال فيه ان تغيير الحكم بحسب تغير المصالح
والاوقات فلا يصح التنظير بالحوادث فان ذلك الحكم لم يترتب عليه عمل ولا فايدة قلت اما
على قاعدة اهل الحق فلا اشكال كما اشرنا اليه آنفا واما على قاعدة اهل الاعتزال فان فيها فوايد وحكما به
مثل ان يظهر عناية الله في شان هذه الامة الجليلة في الصورة المذكورة فيزيدوا في الشكر في نعمة
التخفيف عنهم وعدم ابتلائهم بالتكليف الشاقة والاخبار البالغة التي كانت معهودة في الامم السالفة
مع توفر ثوابهم كما روي في ذيل الحديث هي خمس وخمسون الى غير ذلك من الحكم والمصالح فلاح انه على
اهل الحق مع عدم لزوم تضمنه للفوايد والمصالح متضمن لمصالح وفوايد غير محصورة اذا تمهد هذا فنقول
اختلف المسلمون في جواز نسخ بعض ايات القرآن بعد اتفاقهم قاطبة على انه لا يجوز نسخ جميع
القرآن فذهب بعض الاصوليين كابي مسلم الاصفهاني وجماعة من الصوفية الى انه ليس شيء من ايات
القرآن منسوخا اصلا وذهب آخرون الى ان النسخ واقع في بعض الآيات وجعلوا المنسوخ
منها ثلثة اقسام الاول ما نسخ تلاوته وحكمه كما روت عايشة رضي الله عنها انه كان فيما انزل عشر
رضعات محرمات فنسخت بخمس والثاني ما نسخ تلاوته وبقي حكمه كما روي انه كان في القرآن الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عليم حكيم والثالث ما نسخ حكمه وبقي تلاوته وجعلوا قوله تع لكم دينكم
ولي دين من مثال هذا القسم ومن المجوزين للنسخ لبعض الآيات من يبدل ان هذه الآية منسوخة ويحملها
على المعاني التي لا تنافي آية القتال كما سيجي ورايت في بعض التفاسير ان قوله تع فامسحوا برؤسكم وارجلكم
الى الكعبين من هذا القبيل وانه نسخ بالسنة المتواترة في وجوب الغسل في الرجلين وههنا مذهب
آخر نقله بعض المصنفين من المغترين وهو قول من ان ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
يدل على نسخ آية معينة بل مبهمة على سبيل الاجمال وذكر هذا القائل فوايد ونكتا في ذلك الابهام منها
انه اذا لم يتعين المنسوخ لا يهون دفع شيء من آية واقول هذا القول سخيف جدا ومفسدته ظاهرة
اذ فيه ايقاع التهمة في آيات الكتاب المبين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وبذلك

وبذلك يهون دفعها اذ يجري فيها تهمة النسخ فهذا القول يؤدي الى هذه المفسدة العظيمة ثم هذه الآية التي يزعم
نسخها لا يكون من الاعتقاديات اذ لا مجال للنسخ فيها ولا من القصص والاخبار لذلك ايضا بل يكون من الاحكام و[illegible]
من الاحكام فاسد جدا اذ كيف يعتقد ان النبي عليه السلام لم يبين كنسخ هذا الحكم وتركه سدى وترك الامة بعده حيارى
من غير هدى مع ان الله تع قد من على نبيه عليه السلام بقوله اليوم اكملت لكم دينكم وليت شعري ما الباعث على القول بان بعض
آيات القرآن منسوخ من غير تعيين وما الدليل على ذلك فان الآية المذكورة لا دليل فيها على ذلك ولم يأت
احد بدليل آخر عليه ولذلك لم يذكر هذا القول جمهور العلماء هذا وقد اتفق الاصوليون على انه لا يجوز الحكم بنسخ آية
الا بعد ان لا يوجد لها محمل آخر كالتخصيص وغيره لما فيه مندوحة عن النسخ مع ان منهم من صرح بان النسخ تخصيص
الحكم ببعض الاوقات واذا كان كذلك فلم يكن التخصيص ببعض الافراد راجحا عليه واما الفرق بين التخصيص ببعض
الافراد والتخصيص ببعض الاوقات حتى يكون الاول مقدما على الثاني بل يكون اردا الاحتمالات كما قال فانهم
ذكروا ان الناسخ للآية لا يكون الا آية اخرى او خبرا متواترا عن النبي عليه السلام واما اخبار الاحاد والقياس
فلا يكون ناسخا وكذا الاجماع واذا تمهد هذا فنقول ان اصحاب المذهب الاول استدلوا بان الله تع وصف القرآن
وكتابه الكريم بقوله انه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد فلو نسخ بعضه
لتطرق اليه البطلان ولا يجوز ان يصير شيء فيه باطلا بمقتضى النص وبان تجويز النسخ مناف لتعظيم القرآن وعلو شانه
فانه انما نزل ليكون ناسخا للكتب المتقدمة لا لان يكون منسوخا في نفسه وايضا كل موضع ظن نسخه فان له محملا وتاويلا
يعرف عنه النسخ ولا ضرورة الى القول بالنسخ مع وجود ذلك المحمل والتاويل كما ذكر الامام في التفسير الكبير واقول
قد عرفت ان النسخ ليس ابطالا للحكم بل هو انما بيان انتهاء الحكم او رفع احتمال بقائه وغاية الامر فيه انه يكون تخصيصا
بحسب الاوقات كما سيجي فهذا الدليل ضعيف والنسخ بهذا المعنى في بعض الآيات ليس منافيا لتعظيم القرآن
ولا يكون بالجملة ناسخا للكتب المتقدمة واما القول بان التخصيص اولى من القول بالنسخ وان النسخ اردا الاحتمالات
فلعله مبني على توهم ان النسخ ابطال الحكم وهو باطل جدا كما عرفت بل هو رفع الاحتمال لبقاء الحكم والحكم لم يكن شاملا
لجميع الاوقات بل كان في قوة المهملة بحسب الوقت فان الحكم لم يكن مقيدا بالدوام ففيه تبيين للحال من رفع
الاحتمالات فيكون من هذه الحيثية اولى من التخصيص لان التخصيص اخراج لبعض الافراد واستثناؤه عن الحكم وهذا
لا يوجب اخراجا واستثناء اصلا بل هو بيان نعم اذا اورد الحكم على التأبيد في اوقات معينة ثم ورد حكم
بخلافه في بعض الاوقات او في بعض تلك الاوقات كان ذلك تخصيصا بحسب الاوقات بعد التعميم فيها
وكلما يوجد في النسخ مثله يكون هو بعينه من قبيل التخصيص ولا يترجح احدهما على الآخر ومن هذا يظهر
ان القول بترجيح التخصيص والاحتمالات البعيدة على النسخ مبني على تصور ان النسخ ابطال الحكم وقد بان من ذلك
ان ما يتوهم من ان موسى عليه السلام قال اقيموا هذا البيت ما دامت السموات والارض وقد نسخ بدين سيدنا
محمد عليه السلام فيكون النسخ ابطالا للحكم ساقط جدا اما اولا فلانه على فرض وقوعه يكون من قبيل التخصيص
بحسب الاوقات كما مر وليس فيه ما يدل على ان النسخ ابطال الحكم واما ثانيا فلما ذكر العلماء انه افتراء على موسى ع م
وانه اخترعه ابن الراوندي ونقلوا النصوص التورية على خلافه والبشارة ببعثة خاتم النبيين عليه افضل الصلوات

مجملا ومفصلا اما المجمل فانه نقل من نصوص التورية ان موسى عليه السلام قال لا بد ان يقوم نبي مثلي فاذا قام فاطيعوه واسمعوا كلامه ثم قال ان هذا النبي لا يكون من بني اسرائيل وذلك يدل على انه محمد لان هذا النبي اما عيسى او نبي آخر من انبياء بني اسرائيل او من غيرهم فالاول باطل لانه صرح بانه ليس من بني اسرائيل وعيسى ع‌م من بني اسرائيل وكذا الثاني والثالث لانه قد صرح بانه يكون مثله ومثله من اولي العزم لا محالة وبعد موسى ع‌م لم يجئ من اولي العزم غير عيسى عليه السلام بالاتفاق على ان اليهود لا يقولون بنبوة عيسى عليه السلام فيلزمهم ان يعترفوا بان هذا النبي الموعود هو نبينا خاتم النبيين عليه وعليهم الصلوة والسلام واما المفصل فكما في منه جاذ ماذ الذي هو مطابق لاسم محمد بحساب الجمل على النحو المتعارف بينهم وقد جاء في الانجيل ان فارقليطا والنور الاعظم لو اظهر من جانب الجنوب فامنوا به وقد قيل ان اسمه في الانجيل احمد على ما نطق القرآن واما اصحاب المذهب الثاني فاستدلوا على مذهبهم اما مجملا فبقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها واصحاب المذاهب يمنعون دلالة الآية على وقوع النسخ في آيات القرآن فان معناها ان ما ننسخ نأت بخير منه او مثله فيجوز ان يكون بالآيات المنسوخة آيات التورية والانجيل وشرايعها المنسوخة واما مفصلا فبان عدة الوفات كانت في صدر الاسلام حولا كاملا كما قال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ ذلك وجعل عدة الوفاة اربعة اشهر وعشرا بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ونظايره مثل صوم عاشورا فانه كان فرضا في بدو الاسلام ثم نسخ وفرض صوم رمضان فثبت النسخ في الاحكام القرانية في الجملة واما ان هذه الآية بخصوصها منسوخة فلان مؤداها ترك المشاحنة والمقاتلة معهم وقد نسخت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة اجيب بان آيات العدة ليس فيها نسخ اذ من الممكن ان يضع الحامل حملها بعد حول فيكون عدتها حولا كاملا فلا يكون منسوخا لبقاء الحكم في بعض الصور بل يكون تخصيصا واقول لا يخفى ضعف هذا الجواب اذ لا يمكن ان يضع الحمل بعد حول بل يمكن ان يضع بمدة ازيد او انقص بل الغالب كون مدة الحمل انقص من الحول فتعيين الحول من سائر مدة الحمل مع ان الاغلب خلافه فكونه مدة العدة غير ملايم بل العدة ينقضي بوضع الحمل في اي مدة كان لما قال تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن واما آية الرضاع فلم اطلع على جواب ذكر عنها واما دليلهم على كون قوله تعالى لكم دينكم ولي دين منسوخا فقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون المراد بالآية تهديدهم بان لكم كفركم وعقابكم ولي التوحيد والدرجات المترتبة عليه او لكم حسابكم ولي حسابي او لكم جزاؤكم ولي جزائي على انه يكون الدين بمعنى الجزاء كقوله تعالى مالك يوم الدين وقول الشاعر ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا وقولهم كما تدين تدان ومع قيام هذه الاحتمالات يبطل الاستدلال وقيل على تقدير ان يكون المراد منه لا يلزم كونه منسوخا بناء على ان النهي عن القتال في بدء الحال كان لقلة جنود الاسلام فكان المصلحة في ترك قتالهم الى ان قوي اهل الاسلام وكثر اجنادهم فامروا بالقتال وايضا النهي عن القتال انما هو في حق المشركين والكافر والامر بقتل المشركين اذ كل مشرك كافر وليس كل كافر مشركا مثل اليهود والنصارى فيكون آية القتال تخصيصا لهذه الآية ولا يكون ناسخا لها به فان التخصيص غير النسخ وهو اولى من النسخ واقول فيه بحث اما اولا فلان كون المصلحة منوطة في الاول ترك المقاتلة

المقاتلة وفي الثاني بالمقاتلة لا يخرج الحال من النسخ بل ذلك يكون من مصلحة النسخ وحكمة اذ النسخ كما تقرر انما هو تخصيص بحسب الاوقات او رفع احتمال بقاء الحكم فاذا اختص حكم المشاركة يكون نسخا لا محالة وتفصيل المقام ان النسخ اذا وقع على حكم مقيد ابدا فهو رفع احتمال بقاء الحكم وعلى التقديرين ليس القول به ابعد من القول بالتخصيص اما على الاول فلانه تخصيص خاص ولا فرق بين التخصيص بحسب الاوقات والتخصيص بحسب الافراد في شمول مطلق التخصيص لهما وتسمية احدهما بالتخصيص والاخر بالنسخ مجرد اصطلاح لا يترتب عليه حكمة معنوية تقتضي كون احدهما اولى من الآخر واما على الثاني فالامر اظهر فانه يكون مبينا للحكم السابق ودفعا لتوهم بقائه لا معارضا له ومضادا فيكون اولى مما يخصونه باسم التخصيص ويرجحونه على ما يخصونه باسم النسخ ومن له ادنى بصيرة يتفطن ان منشأ هذه الاقوال ومبالغتهم في ترجيح مثل هذه التأويلات البعيدة التي يستبعد بعضها توهمهم ان النسخ عبارة عن ابطال الحكم فقد علمت انه ليس كذلك كما مر مفصلا وقد ذكر فقهاؤنا اعني الائمة الشافعية ان الاصح انه اذا احدث المتوضي لا يقال بطل وضوءه بل يقال انتهى واذا كان الحال كذلك فالحكم الصادر من الله سبحانه اولى بان لا ينسب الى البطلان ويحترز عن اطلاق الباطل اليه بلا قيد بل يقال انتهى اذا انقضى او يقال استمراره بطل والعمل به بعد النسخ باطل واما ثانيا فلان النبي عليه السلام قاتل بعد نزول هذه السورة غير المشركين كيهود فليس حكم القتال مخصوصا بالمشركين واما اصحاب المذهب الثالث فيقولون ان ما كان لهذه الآية محامل صحيحة لا ينافي مضمون آية القتال فلا يجوز القول بنسخها بناء على ان النسخ انما يصار اليه عند الضرورة ولا ضرورة هنا وحان الآن ان نشرع في تفسير السورة بتوفيق الله تعالى فنقول

شروع تفسير السورة

ذهب المفسرون ان رهطا من قريش قالوا يا محمد اتبع ديننا ونتبع دينك تعبد آلهتنا سنة ونعبد الهك سنة فقال معاذ الله ان اشرك بالله غيره فقالوا واستلم بعض آلهتنا نصدقك ونعبد الهك فنزلت هذه السورة فغدا الى المسجد الحرام وفيه ملأ من قريش فقام على رؤسهم فقرأها عليهم قالوا والمعنى لا اعبد في المستقبل ما تعبدون في الحال ولا في الاستقبال ايضا بناء على ما ذكره صاحب الكشاف وغيره بان الخطاب لكفرة مخصوصة علم الله منهم انهم لا يؤمنون ولا انتم عابدون في المستقبل ما اعبد الطلب منكم من عبادة الحق ولا انا عابد ما عبدتم اي ما كنت قط عابدا فيما سلف ما عبدتم فيه اي لم يعهد مني عبادة صنم قبل فكيف يرجى مني زمن النبوة ولا انتم عابدون ما اعبد اي ما عبدتم في وقت ما انا عابد له هكذا فسر صاحب الكشاف ولم يقل ما عبدت كما قيل ما عبدتم لانهم كانوا يعبدون الاصنام قبل البعث وهو لم يكن يعبد غير الله تعالى اصلا واقول فيه نظر لان الاصوليين اختلفوا في ان النبي عليه السلام هل كان متعبدا بشريعة من قبل اولا فقيل انه كان متعبدا بشريعة موسى ع‌م وقيل بشريعة عيسى عليه السلام وقيل بشريعة ابرهيم وقيل بشريعة نوح عليه السلام وقيل انه كان متعبدا والمختار انه كان متعبدا قبل البعثة لانه ثبت انه كان متعبدا في غار حراء والتعبد لا يكون الا بشريعة لان الحاكم هو الشرع عند اهل الحق وعلى مذهب المعتزلة القائلين بحكم العقل الامر اظهر اذ العبادة لا يتوقف على هذا التقدير على شريعة والحاصل انه لما ثبت انه كان يتحنث اي يتعبد الليالي ذوات العدد فلا جرم يكون هذه العبادة عبادة الله تعالى لا غير اذ الانبياء

واختلف انه ع‌م هل كان متعبدا قبل نبوته بشرع ام لا وميل المعتزلة الى الاول والجمهور الى الثاني
من حاشية [illegible]
على العضد

معصومون عن الكفر قبل البعثة بالاتفاق ثم في حمل قوله تعالى ولا انا عابد ما عبدتم على الماضي نظر من حيث العربية فان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي لا يعمل الا في لغة ضعيفة وقد عمل ههنا في قوله ما عبدتم فانه اما مفعول به او مفعول مطلق اذ لو كان ما موصولة او موصوفة كان مفعولا به وان كانت مصدرية كانت مفعولا مطلقا وقد نقل ابن كثير في تفسيره عن البخاري وغيره ان المراد لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد في الماضي ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد في المستقبل وقد علمت ان اعمال اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي لغة ضعيفة ولا يخفى انه على تفسير صاحب الكشاف وعلى هذا التفسير ايضا لا تكرار في الآية ولعلهم انما ارتكبوا ما ارتكبوا لدفع التكرار وقيل ان فيها تكرارا لمزيد التقرير كما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان مضمون قوله تعالى لا اعبد ما تعبدون وقوله تعالى ولا انا عابد ما عبدتم واحد وكذا قوله ولا انتم عابدون في الموضعين والتكرار لمزيد التقرير يلائم المقام من حيث ان الغرض تأييسهم والتبري عنهم وقيل لا تكرار لان ما في احدى الواقعتين مصدرية وفي الاخرى موصولة او موصوفة والمعنى على تقدير كونها مصدرية لا اعبد مثل عبادتكم فان عبادتي خالصة لله تعالى وعبادتكم شرك وعبادتي طاعة له وعبادتكم معصية واقول تفصيل المقام ان قوله تعالى لا اعبد ما تعبدون وقوله تعالى ولا انا عابد ما عبدتم اما كلاهما لنفي الحال او كلاهما لنفي الاستقبال او احدهما للحال والآخر للاستقبال وعلى التقادير فلفظ ما اما مصدرية في الموضعين واما موصولة او موصوفة فيهما واما مصدرية في احدهما او موصوفة في الآخر وهذه ستة احتمالات حاصلة من ضرب الثلثة في الاثنين ولم يلتفت الى تقسيم صورة الاختلاف الى النوع بين الاول والاخرى ولا الى النوع بين الموصولة والموصوفة لتكثير الاقسام فان صورة الاختلاف متساوية الاقدام في دفع التكرار وتؤدي الموصولة والموصوفة متقاربان فلا يتعلق غرض بالتفصيل وكذا الحال في قوله ولا انتم عابدون ما اعبد في الموضعين ومعلوم انه لا تكرار في صورة الاختلاف سواء كان باعتبار الحال والاستقبال او باعتبار كون ما في احدهما موصولة او موصوفة وفي الاخرى مصدرية وكون النفي في لا اعبد لنفي الحال ذكره صاحب الكشاف وذكر انه لا يختص بنفي الاستقبال وان الخليل قال ان لن يختص بنفي الاستقبال لان اصله لا ان ولكن الامام جوزه في تفسير الكبير ونقل بعض النحاة ان ابن مالك رضي على جوازه وقال ابو حيان في تفسيره ان قول الزمخشري ان لا لا يدخل الا على مضارع في معنى الاستقبال وان ما لا تدخل الا على مضارع في معنى الحال ليس بصحيح بل ذلك غالب فيهما لا متحتم وقد ذكر النحاة دخول لا على المضارع ويراد به الحال ودخول ما على المضارع ويراد به الاستقبال وذلك مذكور في المبسوطات من كتب النحو ولذلك لم يورد سيبويه ذلك باداة الحصر بل ذكر الغالب فيهما انتهى وذكر ابن كثير في تفسيره الكبير ههنا ثلثة اقوال الاول لا اعبد ما تعبدون الآن ولا اجيبكم فيما بقي من عمري ولا انتم عابدون ما اعبد وهم الذين قال الله فيهم وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا والثاني ما حكاه البخاري وغيره من المفسرين من ان المراد لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد في الماضي ولا انا

ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد في المستقبل والثالث تأكيد محض قال وثمة قول رابع نصره ابو العباس ابن تيمية في بعض كتبه وهو ان المراد بقوله لا اعبد ما تعبدون نفي الفعل لانها جملة فعلية ولا انا عابد ما عبدتم نفي قبوله لذلك بالكلية لان النفي بالجملة الاسمية آكد وكأنه نفي الفعل وكونه قابلا لذلك ومعناه نفي الوقوع ونفي الامكان الشرعي ايضا وهو قول حسن انتهى ما ذكره ابن كثير اقول لا يخفى ما فيه من الكدر فان حمل لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد على الماضي لا يصح الا بتأويل بعيد وهو الحمل على حكاية حال الماضي وفي افادة الجملة الاسمية نفي القبول مناقشة يمكن دفعها بتكلف ومن ذلك يقرب ما ذكر بعض المفسرين من ان معناه لا اريد عبادة ما عبدتم فلا يبعد ان يقال ان معنى الجملة الفعلية نفي الفعل في زمان معين والجملة الاسمية معناها نفي الدخول تحت هذا المفهوم مطلقا من غير تعرض للزمان كانه قال لا انا ممن يصدق عليه هذا المفهوم اصلا ولا انتم ممن يصدق عليه ذلك المفهوم ثم قيل ان ما في ولا انتم عابدون ما اعبد بمعنى من لان المراد به هو الله تعالى اقول يمكن ان يقال بناء على القاعدة التي مهدها صاحب الكشاف في مواضع وهي انه اذا كان المراد من الموصول هو الصفة يعبر عنه بلفظ ما كما في قوله تعالى والسماء وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها وههنا كذلك فان تعليق النفي بالوصف ادخل في التبري عن المشاركة معهم كما لا يخفى والعبادة على ما فسره المفسرون والفقهاء اقصى غايات التذلل والخشوع وذكروا انه لو سجد العبد لغيره تعالى بقصد العبادة كفر وبمجرد قصد التعظيم لا يكفر اقول ان كان المراد بغاية التذلل والخشوع ما يكون في مرتبة التذلل والخشوع له تعالى فلا شك ان الكفار لم يعتقدوا في حق اصنامهم تلك العظمة ولم يعظموها هذا التعظيم فانهم يعتقدون انها وسائل وشفعاء عند الله تعالى ولا يرتاب عاقل ان عظمة الشفيع والوسيلة لا تبلغ مثل عظمة المشفوع عنده والمتوسل اليه وان التذلل والخشوع والخضوع للشفيع اقل من التذلل والخضوع للمشفوع عنده وبالجملة لا ينبغي مما ذكروه احد الخضوع والتذلل الذي يكتسب العبادة عن غيرها ويكفر الانسان بالاتيان به بالنسبة الى غير الله تعالى وكلمة يا حرف نداء وضع لنداء البعيد والقريب عند بعض اهل العربية وعند بعضهم هو مخصوص بالبعيد لما في آخره من الالف القابل للمد المناسب للبعيد فلو حمل ههنا على نداء البعيد كان لبعدهم عن ساحة الحضور لرداءة حالهم وان حمل على نداء القريب كان ذلك لقربهم الصوري ... ونقل عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه انه قال يا نداء للروح واي نداء للقلب وها نداء للنفس ولعل المراد منه انه نداء حيث يعني بكمال توجه المنادي المخاطب بيا ايها فان هذه الامور مبالغة في طلب اقبال المخاطب من حيث ذكره اولا مبهما واردف ذلك بحرف التنبيه التي انبعث مقام ما يضاف اليه اي وكان النداء بهذه الصيغة طلبا لاقباله بكليته قلبه وقالبه وظاهره وباطنه ولا يكون المراد منه ان تلك الحروف حروف النداء وهذا هو الظاهر والله اعلم بمقصوده على النبي عليه السلام والتحية والاكرام فان فهم دقائق كلامه لا يسعه الاذهان ولا ينبغي ان يترك ما فيه من الخطاب والبيان ولعل النكتة في خطابهم بالكافرين دون ان يقال

يا ايها الذين كفروا كانه دينهم القديم ولم يتجدد لهم او لان الخطاب مع الذين يعلم استمرارهم على الكفر فهو كاللازم
لهم ولعل نفي عبادة الله عنهم بصيغة واحدة من غير تغيير الاسلوب للاشعار بثباتهم على الكفر وعدم
ايمانهم فيما بعد كما سبق ان الخطاب مع رهط من قريش علم من حالهم انهم لا يؤمنون ولعل التعبير عنهم
بالكافرين دون المشركين مع كون الخطاب لهم اشارة الى ان الكفر ملة واحدة كما ذهب اليه الشافعي
ونقل ابن كثير ان الشافعي استدل بقوله لكم دينكم ولي دين على ان الكفر ملة واحدة فورث
اليهود من النصارى وبالعكس اذا كان بينهما نسب او سبب يتوارث به لان الاديان ما عدا الاسلام
كلها كالشيء الواحد في البطلان وذهب احمد بن حنبل ومن وافقه الى عدم توارث اليهود من النصارى
وبالعكس لحديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا توارث بين
اهل ملتين شتى **اقول** الاستدلال من الامام الشافعي بهذه الآية لا يخلو عن ضعف ولما ذكرناه من النكتة
في التعبير بالكافرين لتقويه بعض التقوية قوله سبحانه ولي دين يعني لي ديني وحذف الياء اكتفاء بالكسر
لان فواصل الآيات في هذه السورة هو النون كما في قوله تعالى فهو يهدين ويشفين
في الفوائد والمسائل المتعلقة بهذه السورة **الاولى** ان هذه السورة مكية بالاتفاق وثبت في صحيح
مسلم من حديث ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأها مع قل هو الله احد في ركعتي الفجر
روى الامام احمد عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في الركعتين قبل الفجر والركعتين
بعد المغرب بقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد وروى ابو القاسم الطبراني من حديث جبلة بن حارثة
اخي زيد بن حارثة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اويت الى فراشك فاقرأ قل يا ايها الكافرون
حتى تمر باخرها فانها براءة من الشرك وروى الامام احمد عن فروة بن نوفل عن الحارث بن جبلة
قال يا رسول الله علمني شيئا اقرأه عند منامي قال اذا اخذت مضجعك من الليل فاقرأ قل يا ايها الكافرون
فانها براءة من الشرك **الثانية** ان قيل ان القاء دلائل التوحيد احسم لمادة الفساد
وادفع لنزاعهم فما النكتة في عدم ايرادها ههنا فالجواب الغرض الاصلي ههنا رفع طمعهم الفاسد
في موافقة النبي عليه السلام في عبادة اصنامهم فيقتضي المقام المبالغة في نفي ما طلبوا وليس المقام
مقام الاستدلال على نفي الشرك مع انهم سمعوا من النبي عم دلائل التوحيد مرارا ولم يؤثر فيهم وكان
المهم في المقام التبري عنهم بالكلية فانهم ليسوا من اهل الاستدلال كما علم من احوالهم **الثالثة** ذكر الامام
ان العادة جرت بان يقال عند تمثل ركة وترك المشاحة لكم دينكم ولي دين وذلك
لا يجوز لان القرآن نزل ليهتدى به لا ليتمثل به **واقول** فيه نظر اما اولا فلان كون نزول القرآن
للاهتداء لا يمنع من ان يتمثل به كما انه لا يمنع ان يتبرك به وليس في ذلك استخفاف بالقرآن بل انما
يذكر مثل ذلك للتبرك والتيمن بل بنوع استدلال واتباع كانه يقول كما قال الله تعالى في هذه الآية
يقول ايضا ولو صح ما ذكره من الدليل لساغ ان يقال لا يجوز الحلف بالقرآن لان القرآن لم ينزل لذلك
بل لو صح ذلك لانسد باب الاقتباس لجريان ما ذكر من الدليل واما ثانيا فلان نظيره في كلام الصحابة

الصحابة والتابعين ومن بعدهم من السلف الصالح كثير كما قيل لامير المؤمنين علي رضي الله عنه في ان يغيب
معاوية فقال وما كنت متخذ المضلين عضدا وفي صحيح البخاري عن هزيل بن شرحبيل قال سئل ابو موسى
الاشعري عن ابنة وابنة ابن واخت فقال للبنت النصف وللاخت النصف وائت
ابن مسعود فسئل يعني فسئل ابن مسعود واخبر بقول ابي موسى فقال لقد ضللت اذا وما انا
من المهتدين اقضي فيها بما قضى النبي عليه السلام للابنة النصف ولبنت الابن السدس
تكملة للثلثين وما بقي فللاخت فاتينا ابا موسى فاخبرناه بقول ابن مسعود فقال لا تسألوني
ما دام هذا الحبر فيكم ونظايرها كثيرة **الرابعة** ههنا محل ان يستفسر بان يقال ما النكتة في انه قال
لا اعبد ما تعبدون ونفى عبادته لمعبودهم بالجملة الفعلية وذكر في مقابلته ولا انتم عابدون ما اعبد
ونفى عبادتهم لمعبوده بالجملة الاسمية مع ان الظاهر يقتضي ان يقال ولا تعبدون ما اعبد ليناسب
ما هو قرينة كما في قوله ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد حيث ذكرهما بالجملة الاسمية
والذي يخطر بالبال انهم لما طلبوا من النبي عليه السلام احداث عبادة معبودهم فانهم كانوا يعلمون انه عليه السلام
لم يكن قط عابدا لمعبودهم كان المناسب في ردهم تجدد هذا الامر كما هو مقتضى الجملة الفعلية
ولما كان الخطاب مع جمع علم استمرارهم على الكفر وانهم لا يؤمنون ذكر نفي عبادتهم لمعبوده
بصورة الجملة الاسمية الغير المفيدة للدوام بمعونة المقام ثم المشاكلة مع قوله ولا انتم عابدون
ما اعبد اقتضت ان يورد بقوله ولا انا عابد ما عبدتم ليفيد انهم كما استمروا على الكفر اولا
وآخرا فهو مستمر على الايمان اولا وآخرا واما اعادة قوله ولا انتم عابدون ما اعبد مع تقدم
ذكره قريبا فلافادة المبالغة في انهم لا يؤمنون اصلا او لان المراد في الاول نفي العبادة في الحال
وفي الثاني النفي في الاستقبال على ما مر تفصيله والحمد لله على التمام والصلوة والسلام
على سيد الانام وصحبه الكرام اجمعين امين

لمولانا جلال الدين دوانى
عليه الرحمة في كل آن

سورة الاخلاص

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى قل هو الله احد الهو المطلق هو الذي لا يكون هويته موقوفة على غيره فان كل ما كان مستفادة
من غيره وذلك هو الهوية فاذن كل ممكن فهويته من غيره فالذي يكون لذاته هو واجب الوجود
وايضا كل ماهية مغايرة لوجوده كان وجوده من غيره فلا يكون هويته ماهية فلا يكون هو هو
لذاته لكن المبدأ الاول هو هو لذاته فاذن وجوده عين ماهيته فان واجب الوجود هو الذي
لا هو الا هو اي كل ما عداه فهو ليس من حيث هو هو بل هويته من غيره ومن غيره وواجب الوجود
هو الذي لذاته هو هو بل ذاته انه هو لا غير ولكل الهوية والخصوصية معنى عديم الاسم لا يمكن شرحه
الا بلوازمه واللوازم منها اضافية ومنها سلبية واللوازم الاضافية اشد تعريفا من الامور السلبية

والاكمل في التعريف هو اللازم الجامع لنوعي الاضافة والسلب وذلك هو كونه تلك الهوية الها فالاله
هو الذي ينسب اليه غيره ولا ينسب هو الى غيره والاله المطلق هو الذي يكون كذلك مع جميع الموجودات
فانتساب غيره اليه اضافي وكونه غير منتسب الى غيره سلبي ولما كانت الهوية الالهية مما لا يمكن
ان يعبر عنها بجلالتها وعظمتها الا بانه هو هو ثم شرح تلك الهوية انما يكون بلوازمه وقد بينا ان اللوازم
منها سلبية ومنها اضافية وبينا ان الاكمل في التعريف والشرح لتلك الهوية ذكر الامرين
وبينا ان اسم الله متناول لهما جميعا لاجرم عقب قوله هو بذكر الله ليكون الله كالكاشف عما دل
عليه لفظ هو وكالشرح لذلك وفيه لطايف اخر منها انه لما عرف تلك الهوية بلوازمها وهي الالهية
اشعر ذلك بانه ليس لها شيء من المقومات والا لكان العدول عنها الى اللوازم قاصرا ومنها انه لما شرح
تلك الهوية بلوازم الالهية عقب ذلك بانه الاحد وهو الغاية في الوحدانية وكان فيه تنبيها
على انه لما كان في اقصى الغايات في الوحدة ولم يكن له شيء من المقومات لاجرم تعذر تعريف تلك
الهوية الا بذكر اللوازم ويصير تقرير الكلام الهوية التي شرحها لها لم اكن في تعريفها ذكر المقومات
اقتصر على ذكر اللوازم الالهية لغاية وحدتها وكمال بساطتها التي يتعالى العقول عن اكتناهها والوقوف
دون مبادي اشراق انوارها ومنها ان هوية المبدأ الاول لها لوازم كثيرة ولكن تلك اللوازم مترتبة
فان اللازم معلولات والشيء الواحد الحق البسيط من كل جهة لا يصدر عنه اكثر من واحد الا على الترتيب
النازل من عنده طولا وعرضا ولان اللازم القريب اشد تعريفا من اللازم البعيد فكون الانسان
متعجبا اعرف من كونه ضاحكا ولهذا من اراد تعريف ماهية شيء من لوازمها فعنهما كان اللازم البعيد
عن الشيء لا يكون معلولا للشيء حقيقة بل يكون معلولا لمعلوله والشيء الذي له سبب لا يعرف الا من جهة
العلم باسبابه فبهذا التحقيق لو ذكر في تعريف الماهية شيء من لوازمها البعيدة لم يكن ذلك التعريف
تعريفا حقيقيا بل التعريف الحقيقي هو ان يذكر في التعريف اللازم القريب للشيء الذي يقتضيه الشيء
لذاته لا لغيره والمبدأ الاول لا يلزمه لازم اقدم من وجوب الوجود فانه هو واجب الوجود وبواسطة
وجوب وجوده يلزم انه مبدأ لكل ما عداه ومجموع هذين الامرين هو الالهية فبهذا الماثبت ان قوله
هو الى الهوية المخصصة البسيطة حقا التي لا يمكن ان يخبر عنه بشيء سوى انه هو وكان لا بد من تعريفها
بشيء من اللوازم عقب ذلك بذكر اقرب الاشياء لزوما وهو الالهية الجامعة لاوزني السلب والايجاب
فسبحانه ما اعظم شانه وما اقهر سلطانه فهو الذي منتهى الحاجات ومن عنده نيل الطلبات
ولا يبلغ ادنى ما استاثر به من الجلال والعظمة والغبطة والبهجة اقصى نعوت الناعتين وان عظم
وصف الواصفين بل القدر الممكن ذكر المستنبع ازيد منه هو الذي ذكره في كتابه العزيز وادعى في وحيه
المقدس ورموزه الظاهرة الجليلة الرفيعة وفيه شك وهو ان ماهيته تعالى وان كان لا يمكن
لغيره معرفتها الا بواسطة الاضافات والسلوب الا انه جل جلاله عالم بها فان هناك العقل
والعاقل والمعقول واحد فلم لم يذكر تلك واقتصر على ذكر اللوازم قوله ليس للمبدأ الاول شيء من المقومات

من المقومات اصلا فانه وحدة مجردة وبساطة محضة ولا كثرة فيه ولا اثنينية هناك اصلا فعقله لذاته
ليس لانه تعقل من ذاته مقومات بل لا يعقل من ذاته الا الهوية المحضة الصرفة المتبرية عن الكثرة من جميع
الوجوه ولذلك الوحدة لوازم فذكر الهوية وشرحها باللوازم القريبة فهذا اشارة الى وجوده المخصوص
على ما وجوده عليه ولهذا اصل في الحكمة هو ان يعرف البسايط بلوازمه القريبة في الكمال كتعريف المركبات
بذكر مقوماتها فان التعريف البالغ هو ان يحصل في النفس صورة مطابقة للمعقول فان كان مركبا وجب
ان يحصل فيها اجزاؤه وان كان البسيط وله لوازم فمتى حصل في العقل كذلك كانت الصورة العقلية
مطابقة ايضا فيكون التعريف باللوازم في هذا الباب كتعريف المقومات في المركب وتمام تقرير
هذا الاصل مستقصى في المنطق من في كتاب الشفاء وقوله جل جلاله الاحد مبالغة في الوحدة والمبالغة
انما هي من الوحدة لا يتحقق الا اذا كانت الواحد به بحيث لا يمكن اشد ولا اكمل منها فان الواحد مقول على ماتحته
بالتشكيك والذي لا ينقسم بوجه اصلا اولى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه والذي ينقسم انقساما عقليا
اولى مما ينقسم بالحس وهو بالقوة اولى من الواحد بالفعل وله وحدة جامعة وهذا اولى بالواحدية
مما ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة فان وحدتها بسبب الانتساب الى مبدأ كما يقال في الكتاب
والمبضع والدواء وهي للعداد الثياب وللرياضة للقصد واذا ثبت ان الوحدة قابلة
للاشتداد والاضعف وان الواحد المقول على ماتحته بالتشكيك والاكمل في الوحدة والاتم يكون
في غاية المبالغة في الوحدة فلا يكون الا احد مطلقا بل يكون احدا بالقياس الى شيء دون شيء قوله
احد دال على انه واحد من جميع الوجوه وانه لا كثرة هناك اصلا لا كثرة معنوية اعني كثرة المقومات
والاجناس والفصول وكثرة الاجزاء العقلية كالمادة والصورة في الجسم او كثرة حسية بالقوة
او بالفعل كما في الجسم وذلك يتضمن البيان لكونه منزها عن الجنس والفصل والمادة والصورة والاعراض
والابعاض والاعضاء والاشكال والالوان وساير وجوه النسبة التي تثلم الوحدة الكاملة والبساطة
الحقة اللايقة بكرم وجهه عز وجل عن ان يشبهه شيء او يساويه شيء فليس وقيل فهب ان دعاوى
هذه المسايل صارت مندرجة تحت هذه اللفظة فاين البرهان عليها من هذه الصورة فنقول برهانه
ان الكل ما كانت هويته انما تحصل من اجتماع اجزاء كانت هويته موقوفة على حصول تلك الاجزاء فلا يكون
هو هو لذاته بل لغيره لكن المبدأ الاول هو هو لذاته كما دل عليه قوله هو الله احد فاذن ليس له شيء
من الاجزاء هذا ما بلغ اليه فهمي في هذه الاية والله المحيط باسرار كلامه قوله جل جلاله الله الصمد
للصمد تفسيران احدهما لا جوف له والثاني السيد فعلى التفسير الاول معناه سلبي وهو اشارة
الى نفي الماهية فان كل ماله ماهية كان له جوف وباطن وهو تلك الماهية وما لا باطن له هو
موجود واعتبار في ذاته الا الوجود والذي لا اعتبار له الا الوجود من حيث هو غير قابل للعدم فاذن
الصمد الحق واجب الوجود مطلقا من جميع وعلى التفسير الثاني معناه اضافي وهو كونه مبدأ
للكل ويحتمل ان يكون كلاهما مرادا من الاية وكان معناه ان الاله هو الذي يكون كذلك ان الالهية

عبارة عن مجموع هذا السلب والايجاب قوله جل وعلا لم يلد ولم يولد لما بين سبحانه ان الكل مستند
اليه ومحتاج اليه وانه هو المعطي لوجود جميع الموجودات وهو الفياض بالجود على كل الموجودات
والماهيات بين سبحانه انه يمتنع ان يتولد عنه مثله فانه بما يسبق الى الاوهام انه لما كانت
هويته يقتضي الالهية التي معناها الافاضة على الكل وايجاد الكل فلعله يفيض عن وجوده وجود مثله
حتى يكون ولدا له فلا يتشخص الا بواسطة المادة وعلاقتها وكل ما كان ماديا او كان له علاقة بالمادة
كان متولدا عن غيره فيصير تقرير الكلام هكذا لم يلد لانه لم يتولد فان قيل واي اشارة في هذه السورة
يدل على انه سبحانه غير متولد قيل لانه لما لم يكن له ماهية واعتبار سوى انه هو الذي ابتدأ في اول السؤال
بذكره وكانت هويته لذاته وجب ان لا يكون متولدا عن غيره والا لكانت هويته مستفادة
عن غيره فلا يكون هو هو لذاته وعنه تنبيه عن سر عظيم وهو ان التهديد الوارد في القران على القائلين
بالولد والزوجية يعود الى هذا السر وهو ان الولد ما ينفصل عن الشيء مثله فان ما لا يكون مثلا له
لا يقال له ولد والولد انما ينفصل ان لو كثرت ماهية النوعية وذلك بسبب المادة كما بينا
وكل ما كان ماديا لا يكون ماهيته هويته لكن واجب الوجود ماهيته هويته فاذن لا يتولد عنه
غيره وهو غير متولد عن غيره قوله جل وعلا ولم يكن له كفوا احد لما بين انه غير متولد عن مثله ومثله
غير متولد عنه بين انه لا يكون كفوا اي ليس له ما يساويه في قوة الوجود والمساوي في قوة الوجود
يحتمل وجهين احدهما ان يكون مساويا له في الماهية النوعية والثاني ان لا يساويه في الماهية
النوعية ولكن يساويه في وجوب الوجود فاما انه يكون مساويا في ماهيته النوعية فذلك
يبطله قوله ولم يولد فان كل ماهية مشتركة بينه وبين غيره كان وجوده ماديا وكان متولدا
عن غيره واما انه يكون مساويا في ماهية جنسية وهو وجوب الوجود فذلك يبطله هذه الاية
لانه يكون له جنس وفصل ويكون وجوده متولدا من الازدواج اي من اصل جنسه الذي يكون
كالام وفصله الذي كالاب لكنه غير متولد وايضا يبطله اول السورة فان كل ما كانت ماهيته ملتئمة
من الجنس والفصل لم يكن هويته لذاته لكنه هو هو لذاته خاتمة لهذا التفسير انظر الى كمال حقايق هذه السورة
اشارة اولا الى الهوية المحضة التي لا اسم لها غير انه هو ثم عقبه بذكر الالهية التي هي اقرب اللوازم
لتلك الحقيقة واشدها تعريفا كما بينا ثم عقبه بذكر الاحدية لفائدتين الاولى لئلا انه ترك
التعريف الكامل بذكر المقومات وعدل الى ذكر اللوازم الثانية ليدل على انه فرد واحد من جميع الوجوه
ورتب الاحدية على الالهية ولم يرتب الالهية على الاحدية فان الالهية عبارة عن استغنائه
عن الكل واحتياج الكل اليه وما كان كذلك كان واحدا مطلقا والا لكان محتاجا الى اجزائه فان الالهية
من حيث هي يقتضي الوحدة والوحدة لا يقتضي الالهية ثم عقب الله ودل على تحقيق معنى الالهية
بالصمدية التي معناها وجوب الوجود او المبدأية لوجود كل ما عداه من الموجودات ثم عقب
ذلك ببيان انه لا يتولد عنه غيره لانه غير متولد عن غيره وبين انه وان كان الها لجميع الموجودات

فانما

فانما الوجود عليها فلا يجوز ان يفيض الوجود عنه مثله كما لم يكن وجوده من غيره ثم عقب ذلك ببيانه
انه ليس في الوجود ما يساويه في قوة الوجود من اول السورة الى اخر قوله الله الصمد في بيان ماهيته
ولوازم ماهيته ووحدة حقيقته وانه غير مركب اصلا ومن قوله لم يلد الى قوله كفوا احد في بيان انه
ليس له ما يساويه من نوعه ولا من جنسه لا بان يكون متولدا عنه ولا بان يكون هو متولدا عنه
ولا بان يكون موازيا في الوجود وبهذا المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته ولما كان الغرض الاقصى من طلب
العلوم باسرها معرفة ذات الله وصفاته وكيفية صدور افعاله وهذه السورة دالة على سبيل
التعريض والايماء على جميع ما يتعلق بالبحث عن ذات الله تعالى لا جرم معادلة لثلث القران
فهذا ما وقفت عليه من اسرار هذه السورة

للشيخ ابو علي بن سينا
عليه الرحمة

بعد الحمد للاحد الصمد على نعمه التي تجاوزت عن حد العد وامد العدد والصلوة والسلام على سيدنا الاحمد
الامجد محمد وعلى اله وصحبه من كل اوحدي اوحد وعبقري اسعد وبعد فهذا تفسير سورة الاخلاص
على ما فتح الله تعالى على مؤلفه الفقير الى الله الغني محمد بن اسعد الصديقي الدواني وقد يشتمل على زبدة ما قال اهل التفسير
مع تتميمات وتحقيقات منحها الله تعالى لهذا التفسير وعلى ما تمهده بعض ائمة العقول من القواعد الحكمية
التي هي في فنها للاصول مع ما يليح من النقد والاتمام والنقض والاحكام والتاسيس والابرام على ما نتايج
اولو الفطنة الثاقبة والفكرة الصائبة الذين خاضوا في تيار بحار العلوم العقلية والنقلية وغاصوا
في لجج المسائل الفرعية والاصلية وانهم كانوا في هذه الايام اعز من الكبريت الاحمر بل لا يكاد يظفر بهم
الا في الاقل الاندر وقد الحقتها حضرة من هي بمكانة السلطنة على الخلافة وعمر طوايف الانام باصناف
المكرمة والرافة وعمر رباع الجود بعد الاندراس واعلى منازل العلم بعد الانتكاس واثار اثار المكارم
بعد الانطماس اخضر في زمانه روض العدل الى رواته وعاد غصن الفضل الى نضارته فربه عين امال
اهل الكمال ودر به سجال الافضال على ذوي الاقبال اضاء وقضا العالم بانوار معدلته الشاملة
واصاب طوايف بني ادم نصب وابل عطيته الكاملة التي اليه اعطى الدهر زمام الاحكام وذل
لرايته الصائبة صعاب الايام وانتظم بحسن مساعيه نظام مصالح الانام فهو حسنة الزمان
وبكنة الدهر والاوان فانه السلطان ابن السلطان ابن السلطان والخاقان ابن الخاقان باسط
بساط الامن والامان ناشر رايات الجود والامتنان على طوايف بني نوع الانسان ناصر
ايات القران ومبينات الفرقان مظهر لطائف الطاف الرحمن ناظم السلطنة والخلافة
والدنيا والدين ابو الفتح عبد القادر خلد الله تعالى ظلال خلافته وتوالى رأفته الى يوم الدين
وقد ارسلته الى ازكيائه والاتقياء من حوله المحتظين من جوده وطوله فليسعدوا به ويتأملوه النظر
الدقيق ويعوذوا عنه بدرب التحقيق وغور التدقيق والله تعالى ولي التوفيق وهو تحقيق
رجاء الراجين حقيق وها انا اشرع في المقصود بعون الله المعبود واقدم بين يدي ذلك

مقدمة بيان ان تلك السورة مكية بالاتفاق وتسمى سورة الاخلاص لانها مشتملة على توحيد الله تعالى
ونفي الاشراك معه كما سيظهر وسورة الاساس لاشتمالها على اصول الدين وفي الكشاف روى ابي
وانس عن النبي عم اسست السموات السبع والارضون السبع على قل هو الله احد يعني خلقت لتكون
دلائل على توحيد الله تعالى ومعرفة صفاته التي نطقت بها هذه السورة وورد في الحديث ان هذه السورة
معادلة لثلث القرآن قيل ان المقصد الاعلى من طلب العلوم باسرها معرفة ذات الله تعالى وصفاته وكيفية
صدور افعاله عنه وهذه السورة دالة على سبيل التعريض والايماء على جميع ما يتعلق بالبحث عن ذات الله تعالى
لا جرم جعلت معادلة لثلث القرآن ولا يبعد ان يقال ان المقاصد القرآنية منحصرة في معرفة المبدأ
والمعاد والاحكام والقصص فالغرض منها الحث على تلك المقاصد والاعتبار من احوال الموفقين
منها والمنكرين وهذه السورة مشتملة على مبحث عن المبدأ فكانت معادلة لثلث القرآن لا يقال
قد ذكرتم سابقا ان هذه السورة مع سورة الكافرين بمنزلة كلمة التوحيد ومقتضى ذلك ان يكون معادلة
لربع القرآن كما ذكرتم في توجيه كون سورة الكافرين بمنزلة كلمة التوحيد لانا نقول لا ريب ان سورة الكافرين
بصريحها مشتمل على النهي عن عبادة غيره تعالى كما مر وبذلك لا يتم التخصيص بالعبادة ما لم ينضم اليه الامر بعبادته تعالى
وهذه السورة تشتمل على الحث على عبادته تعالى وان كان مشتملا على اجزاء البحث عن صفاته فباعتبار
جميع مقاصدها ثلث القرآن وباعتبار بعضها ربعه فان الثلث مشتمل على الربع لا محالة واعلم انه اشار
في الكشاف الى تعدل كل القرآن قال لاحتوائها على صفات الله تعالى وتوحيده والعلم تابع للمعلوم في الشرف
ومعلوم هذه السورة هو الله تعالى وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه كذا ذكره وقال القاضي في تفسيره
بعد نقل من الحديث انها تعدل ثلث القرآن وبينه بان مقاصد القرآن محصورة في العقائد والاحكام
والقصص وقال ومن عدلها بكله اعتبر المقصود بالذات ولم اجد في التفاسير التي اطلعت
عليها حديثا يشعر بكونها عديلة لكل القرآن الا ما سيأتي نقله عن الكشاف في تفسير من الكبير والمعالم
وهما العمدة في الحديثيات بالروايات المتعددة عن رسول الله عم انها تعدل ثلث القرآن ثم روى
ابن الكثير عن الامام احمد باسناده عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه بات قتادة بن النعمان يقرأ الليل
كله بقل هو الله احد فذكر ذلك للنبي عليه السلام فقال والذي نفسي بيده انه ليعدل نصف القرآن او ثلثه
والظاهر انه من شك الراوي فلا يثبت كونها نصفا فضلا عن كونها عديلا للكل واما سبب نزولها
فقال في المعالم روى ابو العالية عن ابي بن كعب رضه ان المشركين قالوا لرسول الله صلعم انسب لنا ربك
فانزل الله تعالى هذه السورة ونقل والدي في تفسيره الكبير الذي سماه بسواد الاعظم ان هذه السورة
اذا نزلت شايعها فوج من الملائكة يقولون انها نسب الرب تعالى وفي المعالم ايضا عن ابن عباس رضه
ان عامر بن الطفيل واربد بن ربيعة اتيا النبي عم فقال عامر الى م تدعونا يا محمد قال الى الله قال صفه لنا
من ذهب هو ام من فضة ام من حديد ام من خشب فنزلت هذه السورة فاهلك الله اربد بالصاعقة
وعامرا بالطاعون وقال الضحاك وقتادة ومقاتل جاء ناس من احبار اليهود الى النبي عليه السلام فقالوا

فقالوا صف لنا ربك يا محمد لعلنا نؤمن بك فان الله تعالى انزل نعته في التورية فاخبرنا من اي شيء
هو وهل يأكل ويشرب وممن ورث وممن يرث فانزل الله تعالى هذه السورة وفي قراءة ابن مسعود
وابي بن كعب هو الله احد بدون قل وقال في الكشاف ان قراءة النبي عم الله الصمد بغير قل هو وقال النبي عم
قال من قرأ الله احد كان بعدل القرآن وقد اتفقوا على انه لا بد من قل في قل يا ايها الكافرون ولا يجوز
في تبت قيل لان قل يا ايها الكافرون مشاقة له ومواعدة لهم وتبت معاتبة عمه فلا يناسب منه
واما هذا فتوحيد يقوله تارة ويأمر بان يدعو اليه اخرى ولا يبعد ان يقال ان القول بمعاتب ابي لهب
اذا كان من الله كان ادخل في زجره وتفضيحه واما معناه فاما ان يكون هو ضمير الشان وهو مبتدأ
وخبره جملة الله احد ولا حاجة في هذا الخبر الى العائد لكونه بعينه هو المبتدأ في المعنى لان قوله
الله احد هو الشان الذي هو عبارة عنه وليس كذلك زيد ابوه منطلق فان زيدا والجملة يدلان
على معنيين فلا بد مما يصل بينهما كذا في الكشاف وهو امر مفروغ عنه في النحو واما ان يكون راجعا
الى المسؤول عنه حيث قالوا صف لنا ربك وانسب لنا ربك وبعض الصوفية عدوا هذه
اللفظة من عداد الاسماء الحسنى الالهية قال الامام الرازي علمني بعض المشايخ يا هو يا من هو
يا من لا اله الا هو وقال شيخ الفلاسفة ورئيسهم ابو علي بن عبد الله ابن سينا في الرسالة
المعمولة لتفسير هذه السورة الهو المطلق هو الذي لا يكون هويته موقوفة على غيره فان كل ما كان
هويته موقوفة على غيره فهو مستفاد منه فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو وكل ما كان هو هويته
لذاته فسواء اعتبر غيره او لم يعتبر فهو هو لكن كل ممكن فوجوده من غيره وكل ما كان وجوده من غيره
فخصوصية وجوده منه وذلك هو الهوية فاذن كل ممكن فهويته من غيره والذي يكون هويته
لذاته هو واجب الوجود وتحقيق ذلك وتفصيله ان الهوية كل شخص عبارة عن نحو وجوده الخاص
كما قال الفارابي في تعليقاته هوية الشيء ووحدته وتشخصه الذي به يمتاز عن غيره نحو وجوده الخاص فاذا كانت
الماهية مجردة عن المادية كان نوعها منحصرا في شخصها اذ ليس هناك الا ماهية مجردة عن المخالطات
الغيرية فاذا وجدت بتأثير الفاعل لم يكن فيها تعدد لا بحسب الماهية ولا بحسب العوارض فلا يكون الا شخصا
واحدا واما اذا كان مادية فان تنصف مادتها بالاستعدادات المختلفة بحسب وجودها في كل واحد
من الحصص المختلفة مقارنة لعوارض مخصوصة مغاير للعوارض التي يقارنها في الحصة الاخرى فجاء الامتياز
بينها بحسب تلك العوارض عن الماهية والتغاير بين تلك الاشخاص ليس بسبب امر داخل في قوامها
بل بالعوارض المقارنة لوجودها الخاص وهوية كل شخص منها هو تلك الماهية باعتبار وجودها الخاص
وهذا معنى ما سمعتم يقولون ان الامتياز بين الاشخاص في النوع الواحد انما هو بالعوارض الخارجة عن حقيقتها
ثم الشخص الذي يكون معلولا يكون وجوده الخاص لا محالة من غيره فيكون هويته من غيره سواء انحصر
نوعه في فرده او لا فلا يكون له هوية على تقدير انتفاء ذلك الغير بل اشترط وجوده فقط فالهو المطلق
اي الغير المشروط بشيء هو الواجب تعالى فقط فان هويته عن ذاته لا من غيره لان وجوده عين ذاته

فتشخصه عين ذاته كما اشار اليه في هذا الكلام بقوله فاذن كل ممكن فهويته من غيره فالذي يكون له هوية من ذاته
هو واجب الوجود وايضا كل ماهية مغايرة لوجوده كان وجوده من غيره فلا يكون هويته ماهيته لنفس ماهيته
فلا يكون هو هو لذاته لكن المبدأ الاول هو هو لذاته فاذن وجوده عين ماهيته فاذن واجب الوجود
هو الذي لا هو الا هو اي كل ما عداه فلا هوية له من حيث هو هو بل هويته من غيره وواجب الوجود هو الذي
لذاته هو هو بل ذاته انه لا غيره **اقول** قد بالغ في تحقيق هذا المطلب وعسى ان يختلج هناك شك في قوله
ان الممكن لا يكون هو هو لذاته فان مقتضاه ان يكون هو هو بسبب غيره ولا شك ان توسط الجعل بين الشيء
ونفسه غير معقول بشهادة الفطرة السليمة فينبغي ان يوجه هذا الكلام بانه ما لم يوجد الشيء لم يكن هو شيئا
من الاشياء فان المعدوم مطلقا لا ذات له فاذا وجد صدق عليه ضرورة ان صدق الموجبة يستدعي وجود
الموضوع فصدقه مساوق لوجوده من غير توسط الجعل بين الشيء ونفسه وتفصيله وتحقيقه ان اول ما
يصدر عن العلة هو ذات المعلول ثم العقل ينتزع منه الوجود وكونه هو هو وغير ذلك من المفهومات
الصادقة عليه فان كل ما كان فهو من العلة وكيف كان وذاته من العلة فجميع ما يصدق عليها يكون
منها فان قلت قد تقرر ان الماهيات غير مجعولة قلنا معناه نفي توسط الجعل بينها وبين نفسها
لا نفي صدورها بذاتها فان من ينكر كون الماهيات مطلقا اثر الفاعل اذا استفسر وقيل اثر
الفاعل ماذا فلا بد ان يقول هو الوجود والاتصاف به او غيره وكل ما يقوله فهو ماهية من الماهيات
فعاد الامر الى الاعتراف بان ما هو اثر الفاعل فهو ماهية من الماهيات وما يقوله بعض المتاخرين
في العذر من ذلك من ان اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود لا بمعنى صدور الاتصاف بل بمعنى جعل
المعلول متصفا بالوجود غير مسموع فان هذا الفصل يتحلل الى امور ليس شيء منها اثر الفاعل اصلا
عندهم **ثم نقول** هؤلاء جعلوا اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود مع ان العقل ينتزع منه الاتصاف
بالوجود وهكذا الى حيث لا يقف فاما ان يكون جميعها اثر الفاعل وهو يستلزم محذورات كثيرة
او يجعل اثر الاتصاف الاول ويحيل الباقي الى انتزاع العقل ومن البين ان لا فرق بينهما فليجعل الاثر
للاول هو الذات وسائر الاتصافات من الانتزاعات العقلية التي يلزم الذات وح
يظهر ان الصادر الاول عن المبدأ الاول امر واحد لا تعدد فيه ولا تركيب اصلا بخلاف ما
ذهبوا اليه ظاهر فان ما قالوا به من الاتصاف عدة امور بل نقول ان الاتصاف لكونه نسبة
لا يتصور ان يكون اول الصوادر بل ما هو اول الصوادر هو الذات ينتزع منها الاتصاف
وما يتبعه وقد يعبر عنها بالاتصاف بالوجود لكونه اقرب اللوازم اليها وتحقيق المقام ان تاثير الفاعل
قد يكون باضافة اثر على القابل كالصباغ يوثر في الثوب بتحصيل الصبغ فيه وهو المتعارف المشاهد
وقد يكون بالابداع المحض من غير ان يكون هناك قابل ومن البين ان تاثير الفاعل الموجد ليس من القسم الاول
كيف وليس هناك امر يقبل الوجود اذ ليس قبل هذا التاثير للماهية ثبوت اصلا فكيف يكون
تاثير الفاعل فيه باضافة الوجود عليه بل تاثير الفاعل الموجد انما هو بان يفيض ذات الماهية ثم العقل

ثم العقل ينتزع منها الوجود والاتصاف بالوجود وغيرهما ومما ينبه على ذلك ان الموجد للحركة مثلا
بالاختيار لا يحتاج الا الى تخيل الحركة المخصوصة ولو كان الصادر الاول منه هو اتصاف الحركة بالوجود
لاحتاج الفاعل في اصداره بالاختيار الى تصوره لانه الاثر الحقيقي على هذا التقدير ولا بد للفاعل المختار
من تصور ما يصدر عنه حقيقة فالحق ما ذكره لكن لما كان المشاهد من التاثير افاضة الاثر على القابل
بحكم العقل المشوب بالوهم في الايجاد بمثل ذلك ولا اعتداد بهم فليفهم والله الموفق ثم قال وتلك
الهوية والخصوصية معنى عديم الاسم لا يمكن شرحه الا بلوازمه واللوازم منها اضافية ومنها سلبية
واللوازم الاضافية اشد تعريفا من السلبية والاكمل في التعريف هو اللازم الجامع لنوعي الاضافة
والسلب وذلك هو كون تلك الهوية الها فان الاله هو الذي ينسب اليه غيره ولا ينسب هو الى غيره
فالاله المطلق هو الذي يكون كذلك مع جميع الموجودات فانتساب غيره اليه اضافي وكونه غير منتسب الى غيره سلبي
ولما كانت الهوية الالهية مما لا يمكن ان يعبر عنها لجلالتها وعظمتها الا بانه هو هو ثم شرح تلك الهوية انما يكون
بلوازمها وقد بينا ان اللوازم منها سلبية ومنها اضافية وبينا ان الاكمل في التعريف والشرح لتلك
الهوية ذكر الامرين وبينا ان اسم الله متناول لهما جميعا لا جرم عقب قوله هو بذكر الله فيكون الله كالشرح
لما دل عليه هو وكالتفسير لذلك **اقول** كان هذا الكلام بعد ما سبق لا يحتاج الى مزيد شرح واما ان اللوازم
الاضافية اشد تعريفا من اللوازم السلبية فقط لان الامور الاضافية اقرب الى تعيين الشيء من الامور
السلبية فانك لو قلت مثلا في شرح الهيولى انها ليست جسما ولا صورة ولا عقلا ولا نفسا ولا مركبا
الى اخر ما يصدق عليه من السلوب لم يكن في تعينها مثل ان تقول هو الذي تركب منه الجسم ومحل الصورة
الجسمية وهذا وامثاله مما ينبه على ذلك ولفظة الله تتضمن الالهية بل معناه الاله المطلق الحق
قال حجة الاسلام هو اسم للموجود الحق الجامع للصفات الالهية المنعوت بنعوت الربوبية
المتفرد بالوجود الحقيقي فان كل موجود سواه غير مستحق للوجود وانما استفاد الوجود منه فهو من حيث
ذاته هالك ومن الجهة التي تليه موجود وكل موجود هالك الا وجهه والاشبه انه جار في الدلالة
على هذا المعنى مجرى اسماء الاعلام وكل ما ذكر في اشتقاقه وتعريفه تعسف وتكلف انتهى كلامه قدس سره
ويعلم منه انه ليس بعلم حقيقة وانه يتضمن الالهية ثم قال الشيخ ابو علي وفيه لطيفة اخرى منها ان الشرع
لما عرف تلك الهوية بلوازمها وهي الالهية اشعر بذلك بانه ليس لها شيء من المقومات والا لكان العدول
عنها الى اللوازم قاصرا ومنها انه لما شرح تلك الهوية بلازم الالهية وعقب ذلك بانه احد وهو الغاية
في الوحدانية كان فيه تنبيه على انه لما كان في اقصى الغايات في الوحدة ولم يكن له شيء من المقومات
تعذر تعريف تلك الهوية الا بذكر اللوازم ويصير تقدير الكلام الهوية التي لا شرح لها الا انه تركت في تعريفها
ذكر المقومات واقتصر على ذكر اللوازم وهي الالهية لغاية وحدتها وكمال بساطتها التي يتقاصر العقول
عن اكتناهها والوقوف دون مبادي اشراق انوارها ومنها ان هوية المبدأ الاول لها لوازم كثيرة
ولكن تلك اللوازم مترتبة فان اللوازم معلولات والشيء الواحد الحقيقي البسيط من كل وجه لا يصدر عنه

اكثر من واحد الا في الترتيب النازل طولا وعرضا ولان اللازم القريب اشد تعريفا من اللازم البعيد فيكون الانسان متعجبا اعرف منه كونه ضاحكا ولهذا من اراد تعريف ماهية من الماهيات بشئ من لوازمها فمهما كان اللازم اقرب كان التعريف اشد **اقول** هذا ايضا مستغن عن مزيد شرح وكون اللازم معلولا لان الكلام ههنا في اللوازم الحقيقية وان كان اللوازم مطلقا لا يجب ان يكون معلولا فان العلة لازم للمعلول قال ولنذكر هذا الكلام من نمط آخر اشد تحقيقا وهو ان الاول البعيد عن الشئ لا يكون معلولا للشئ حقيقة بل يكون معلولا لمعلوله والشئ الذي له سبب لا يعرف بالحقيقة الا من جهة العلم باسبابه فلهذا التحقيق لو ذكر في تعريف الماهية شئ من لوازمه البعيدة لم يكن ذلك التعريف تعريفا حقيقيا بل التعريف الحقيقي هو ان يذكر في التعريف اللازم القريب للشئ الذي يقتضيه الشئ لذاته لا لغيره والمبدأ الاول لا يلزمه لازم اقدم من وجوب الوجود فانه لما هو هو واجب الوجود وبواسطة وجوب وجوده يلزمه انه مبدأ الكل ما عداه ومجموع هذين الامرين هو الالهية فلهذا المعنى اشار بقوله هو الله الهوية المحققة البسيطة حقا التي لا يمكن ان يعبر عنه بشئ سوى انه هو وكان لا بد من تعريفها بشئ من اللوازم عقب ذلك بذكر اقرب الاشياء لزوما وهو الالهية الجامعة اللازمي للايجاب والسلب فسبحان من هو منتهى الحاجات ومن عنده نيل الطلبات ولا يبلغ ادنى ما استأثر به من الجلال والعظمة والبسطة والبهجة اقصى نعوت الناعتين واعظم وصف الواصفين بل العقد المحكم وذكره الممتنع ازيد منه هو الذي ذكره في كتابه العزيز واودعه في وحيه المقدس الرفيع **اقول** قد تبين في كتاب البرهان ان العلم بكل ما له سبب لا يحصل الا من العلم بسببه وهذا مطرد في التصور والتصديق فان تصور الشئ بكنه حقيقته انما يحصل من العلم باجزائه التي هي اسبابه واليقين بان العقل موجود مثلا انما يحصل من العلم بوجود سببه الذي هو الواجب واللازم القريب للشئ وان كان مسببا له وليس سببا له ولكنه اقرب اليه فيكون اولى فانه لو كان له سبب كان هو المستعمل ولما لم يكن له سبب كان ما هو اقرب الى الذات خلفا عنه فانه اقصى ما يمكن الترقي اليه في معرفته وانت تعلم ان هذا كلام خطابي والاقرب ان يقال ان اللازم البعيد معلول للازم القريب فلا يحصل العلم الا بهذا العلم الذي هو اللازم القريب فالتعريف باللازم البعيد موقوف على معرفة اللازم القريب ولا حاجة الى اللازم البعيد بعد التعريف باللازم القريب فلو لم يفد القريب لم يفد البعيد واذا علم القريب استغنى عن البعيد بقي ههنا شئ وهو انه قد قيد الكلام بان ما له سبب لا يعرف حقيقته الا من جهة العلم باسبابه وقد صرح بذلك في الشفاء وبانه اذا لم يكن للشئ سبب يمكن العلم به من معلولاته وبان الاستدلال عليه بمعلولاته برهان لمي ليس برهان اني وذلك يقتضي ان يحصل تصور كنه ما لا سبب له من تصور لوازمه كما انه ينتظم البرهان اللمي من مسبباته ووجه التفصي عنه انه في الشفاء صرح في الفصل الذي لهذا الكلام به بان ما لا سبب له في موضوعه اما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يبين في قياس البتة وهذا ينافي ما ذكره ههنا ثم لا يلزم من ذلك على تقدير تسليمه ان يكون التعريف باللوازم مفيدا لكنه ما لا سبب له فلعل مقصود الشيخ انه حيث لا يكون له سبب يحصل التعريف به من جهة العلم بسببه يحصل اقصى ما يمكن من تصوره من جهة العلم بلازمه

بلازمه القريب يعني ان غاية ما يمكن فيما لا سبب له ان يتصور بلوازمه وان يصدق باحواله من جهة العلم بمسبباته وتسمية ذلك بالبرهان اللمي مع عدم العلم بالعلة هناك اذ لا علة فيه اصطلاح لا مشاحة فيه وهكذا ينبغي ان يوجه فليتأمل ثم قال وفيه شك وهو ان ماهيته تعالى وان كان لا يمكن لغيرنا معرفتها به الا بواسطة السلوب والاضافات الا انه جل جلاله عالم بها وان هناك العقل والعاقل والمعقول واحد فلما ذا لم يذكر تلك وانقصر على تلك اللوازم **فنقول** ليس للمبدأ الاول شئ من المقومات اصلا لانه وحدة مجردة وبساطة محضة ولا كثرة فيه ولا اثنينية هناك اصلا فعقله لذاته ليس لان تعقله من ذاته مقومات ذاتية فانه ليس لذاته مقومات فكيف يعقل لذاته مقومات بل لا يعقل من ذاته الا الهوية المحضة الصرفة المنزهة عن الكثرة من جميع الوجوه وتلك الوحدة لوازم فاذن ذكر تلك الهوية وشرحها باللوازم القريبة وقد اشار الى وجوده المخصوص على ما هو وجوده عليه **اقول** انما اورد ذلك على سبيل الشك ودفعه توضيحا لما ذكره وتقريرا له فانه لما قرر ان لا ماهية ولا مقومات للماهية لم يتوجه الشك المذكور الذي محصله انه تعالى يعرف ماهيته وان لم يعرفها غيره فلما ذا لم يذكر تلك الماهية وعدل الى ذكر اللوازم وحاصل ما ذكره في دفع الشك انه لما لم يكن له ماهية اصلا بل هو الوجود البحت الذي هو الهوية المحضة الخالصة المقدسة عن الكثرة بالكلية فلا يمكن شرحه الا باللوازم ثم قال في قوله احد مبالغة في الوحدة والمبالغة التامة في الوحدة لا تتحقق الا اذا كانت الواحدية بحيث لا يمكن ان يكون ازيد ولا اكمل منها فان الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته والذي لا ينقسم بوجه اصلا اولى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه والذي لا ينقسم انقساما عقليا اولى مما ينقسم بالحس وهو بالقوة اولى بالواحدية من الذي ينقسم بالفعل والذي له وحدة جامعة اولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل ليس له وحدة جامعة بل وحدتها بسبب الانتساب الى المبدأ كما يقال على الكتاب والمبضع للدواء والصحي للغذاء والشراب واذا ثبت الوحدة قابلة للاشد والاضعف وان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك فالاكمل في الوحدة هو الذي لا يمكن ان يكون شئ آخر اقوى منه في الوحدة فلا يكون احدا مطلقا بل احدا بالقياس الى شئ دون شئ فقوله تعالى احد دال على انه واحد من جميع الوجوه ولا كثرة هناك اصلا لا كثرة عقلية اعني كثرة المقومات من الاجناس والفصول ولا كثرة للاجزاء العقلية اي المادة والصورة في الجسم او كثرة حسية بالقوة او بالفعل كما في الجسم وذلك يتضمن البيان لكونه منزها عن الجنس والفصل والمادة والصورة والاعراض والابعاض والاجزاء والاعضاء وسائر وجوه القسمة التي يعلم الوحدة والبساطة جل وجهه وعز جلاله ان يشبه شيئا او يشابه شئ **اقول** الكتاب والمبضع والدواء وحدتها بسبب الانتساب الى الطب والغذاء والشراب بسبب الانتساب الى الصحة وكلام ان الطب ليس مبدأ للدواء والمبضع والكتاب فهما نظيران للانتساب الى المبدأ لا مثالان له وجعل الهيولى والصورة اجزاء عقلية مع انهما اجزاء خارجية كما تقرر في موضعه ويدل على ذلك عبارة ايضا جعلها قسيما لكثرة المقومات لكون التمايز بينهما بحسب العقل لا بحسب الحس فانهما متحدان في الوضع بخلاف اجزاء الجسم فانها متمايزة في الوضع ولو كانت اجزاء وهمية كما في تنصيف الجسم البسيط فان الامتياز

بينهما فى الحس ظاهر اذ الاشارة الحسية الى احد النصفين غير الاشارة الى النصف الآخر وقد صرح بعض
المصنفين بتقسيم الاجزاء الى العقلية والخارجية ثم تقسيم الخارجية الى الحسية والعقلية نظرا الى ما ذكر ثم
قال الشيخ فان قيل فهب ان دعاوى هذه المسائل صارت مندرجة تحت تلك اللفظة فاين البرهان
عليها فى هذه السورة فنقول برهانه ان كل ما كان هويته انما تحصل من اجتماع اجزاء كانت موقوفة على حصول
تلك الاجزاء فلا يكون هو هو لذاته بل لغيره لكن المبدأ الاول هو هو لذاته كما دل عليه قوله تعالى الله احد
فاذن ليس له شىء من الاجزاء هذا ما بلغ فهمى فى هذه الآية والله المحيط باسرار كلامه اقول فيه حقوق فى الجواب
الا ان البرهان على كونه فى اعلى مراتب الوحدة ومنزهة عن جميع وجوه الكثرة كونه هو مطلقا غير مقيد بشرط
فان من يكون كذلك لا يكون فيه كثرة فان قلت اين البرهان على انه ليس فيه الكثرة الحاصلة من الاعراض
قيل لان معروض الاعراض كثيرة باعتبار تلك الاعراض فان الجسم مثلا من حيث انه ابيض مغاير له
من حيث انه مشكل فان قلت فهويته تعالى كثيرة باعتبار السلوب والاضافات انما تحصل
بملاحظة غيره فان كونه مبدأ الشىء انما تحصل بملاحظة ذاته مع ذلك الشىء وكذا السلب المخصوص فى سلب
الغير عنه انما يحصل بذلك الغير مقايسة الى ذلك الشىء فهو فى حكم النسبة والاضافة فى انه يحتاج الى غيره
وينشأ من غيره فذاته تعالى من حيث هى منزهة عن ساير وجوه الكثرة اى الكثرة الناشئة من غيره
ثم قال قوله جل جلاله الله الصمد للصمد فى اللغة معنيان احدهما الذى لا جوف له والثانى السند
فعلى التفسير الاول معناه سلبى وهو اشارة الى نفى الماهية وما لا باطن له وهو موجود فلا جهة ولا اعتبار
فى ذاته الا الوجود الذى لا اعتبار له الا الوجود فهو غير قابل للعدم فان الشىء من حيث هو موجود غير قابل
للعدم فاذن الصمد الحق واجب الوجود مطلقا من جميع الوجوه وعلى التفسير الثانى معناه اضافى وهو كونه
سند الكل اى مبدأ الكل ويحتمل ان يكون كلاهما مرادا من الآية فيكون معناه ان الاله الذى هو يكون
كذلك اى الالهية عبارة عن مجموع هذا السلب والايجاب اقول الماهية انما يظهر بالوجود فالوجود ظاهر
والماهية فهى بمنزلة الجوف فما لا ماهية له وهو موجود يناسب ما لا جوف له واذا لم يكن له ماهية
لم يكن له الا الوجود البحت المجرد عن جميع المخالطات الغريبة ولما كان عين الوجود فهو من حيث هو هو
موجود فلا يقبل العدم وليس فيما لا ماهية له اعتبار لا ينافى العدم حتى يقبل العدم بذلك الاعتبار بخلاف ما له
ماهية وهو ممكن وما ذكره من انه يحتمل ان يكون كلا المعنيين مرادا فالذى ذهب اليه اكثر الاصوليين
انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك فى كلا معنييه ونقل عن امامنا المطلبى الشافعى رحمه الله جوازه
واستبعده الامام حجة الاسلام وقال هذا ان صح منه فبعيد بل مطلق لفظ العين منهم فى اللغة الى ان يدل
قرينة على التعميم نعم يعرف فيه الشرع من الالفاظ لا يبعد ان يكون نحو منعه ويعرف فيه اطلاق اللفظ
لارادة جميع المعنى وهذا يجوز ان يكون هذا اللفظ من هذا القبيل على ان القايل بذلك ممن يحتاج الى التعدى
الغير ثم قال قوله سبحانه لم يلد ولم يولد لما بين سبحانه وتعالى ان الكل يستند اليه ويحتاج اليه وانه هو المعطى
لوجود جميع الموجودات وهو الفياض للوجود على كل الماهيات بين سبحانه وتعالى انه ممتنع ان يتولد عنه

ان يتولد عنه مثله فانه ربما سبق الى الاوهام انه لما كانت هويته يقتضى الالهية التى معناها الافاضة على الكل
وهى والكل منفعلة يفيض عن وجوده وجود مثله حتى يكون ولدا له فلا يتشخص الا بواسطة مادة وعلاقتها
وكل ما كان ماديا او كان له علاقة بالمادة كان متولدا عن غيره فيصير تقدير الكلام هكذا لم يلد لانه لم يتولد فاحمل
فالى اشارة فى هذه السورة يدل على انه تعالى وتقدس غير متولد قيل لانه لما لم يكن له ماهية واعتبار سوى انه هو
الذى فى اول السورة بذكره وكانت هويته لذاته وجب ان لا يكون متولدا عن غيره والا كانت هويته
مستفادة من غيره اقول من البين ان التولد عن الغير قد يكون بطريق التوليد كما فى تولد زيد عن ابيه
وقد لا يكون بهذا الطريق كما فى تولد الحيوانات من المواد المتعفنة وفى كلا الصورتين يحتاج المتولد
الى المادة فقوله لم يلد نفى لجميع طرق التوليد بل نفى للمادة وقوله ولم يولد نفى لان يكون هو مادة لغيره
حتى يتولد منه غيره فعلى هذا يكون قوله لم يولد دليلا على قوله لم يلد كما قال لم يلد لانه لم يتولد منه غير فان ما ليس
ماديا لا يتولد منه شىء آخر ويظهر هناك معنى وهو ان قوله لم يلد نفى لكونه والدا لغيره كما هو الظاهر
ويكون الغرض منه نفى المثل مطلقا فان مثل الشىء اما ان يكون والدا له او ولدا له او كفوا له فى الماهية
بدون علاقة التوليد فقوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد نفى لجميع الامثال فان قلت نفى الكفو يكفى
فى نفى الامثال مطلقا لان المماثل فى الماهية اعم من الوالد والولد فنفى الكفو كاف فى هذا الغرض قلنا
المقصود تفصيل تنزيهه تعالى عن جميع وجوه الشركة فى الماهية والشريك فى الماهية لا يخرج عن احد الاقسام
الثلثة على ان فيه ردا على المبطلين المتوهمين خلاف ذلك حيث ادعوا له تعالى الاولاد وجعلوه تعالى ثالث
ثلثة ولعل تقديم لم يلد لهذه النكتة فانه لم يذهب احد من المبطلين الى اثبات الوالد له تعالى فلما قدم
نفى الوالدية اقتضى ذلك ارادفه بنفى الولدية ثم عقبه بنفى المكافى تتميما للتنزيه عن الشركة ثم قال
فى قوله تعالى ولم يكن له كفوا احد لما بين انه غير متولد عن مثله ولا غير متولد عنه بقى ان لا يكون له كفوا احد
اى ليس ما يساويه فى قوة الوجود ويحتمل وجهين الاول ان يكون مساويا فى الماهية النوعية والثانى ان يساويه
فى الماهية النوعية ولكن يساويه فى وجوب الوجود فاما ان يكون له ما يساويه فى الماهية النوعية
فلذلك يبطله قوله تعالى ولم يولد فان كل ما كان ماهيته مشتركة بينه وبين غيره كان وجوده ماديا وكان متولدا
عن غيره لكن غير متولد عن غيره واما ان يكون له ما يساويه فى ماهيته الجنسية وهو وجوب الوجود وذلك
ايضا يبطله هذه الآية لانه لو كان له جنس وفصل ويكون وجوده الذى يكون متولدا من الازدواج
الحاصل من جنسه الذى يكون كالام وفصله الذى يكون كالاب لكنه غير متولد وايضا يبطله اول السورة
فان كل ماهية ملتئمة من الجنس والفصل لم يكن هويته لذاته لكنه هو لذاته اقول قد ثبت فى موضعه ان الماهية
انما يتعدد افرادها اذا كانت مادية وان الماهية المجردة ينحصر نوعها فى فرد كما اشرنا اليه سابقا
فما كان ماهيته مشتركة بينه وبين غيره يكون ماديا ويكون متولدا عن غيره وهو المادة وانت خبير بان هذا
ينتفى ان يكون له ما يساويه فى الماهية الجنسية ايضا من غير حاجة الى دليل آخر لكنه ذكر نمطا آخر تكثيرا
للفائدة ومعنى قوله ولما ان يكون له ما يساويه فى الماهية الجنسية وهو وجوب الوجود انه لو توهم متوهم

انه يكون وجوب الوجود ماهية جنسية ويكون هويتين تساويا بالغيره في تلك الماهية فذلك يبطله
هذه الآية وبقي هيهنا شيء وهو انه لا يجوز ان يكون وجوب الوجود عارضا لماهيات متخالفة الحقيقة
ولم يتعرض لدفعه لما تقرر عندهم من ان وجوب الوجود اعني الوجود المتاكد ليس خارجا عن الهوية الواجبية
فلم يبق هذا الاحتمال الا انه يبقى هيهنا ان الوجود المتاكد الذي اثبت انه غير خارج عن ذاته تعالى ليس هو الوجود المطلق
حتى عن ذلك فانه من المعقولات الثانية فيكون هو الوجود الخاص الذي هذا المفهوم عارض له ح فلم لا يجوز
ان يكون هذا المفهوم عارضا لماهيات مختلفة كل منها عين وجوده الخاص وهذه الشبهة مما كان في اوايل
اشتغالي بهذه المطالب واوردتها في الرسالة التهليلية التي عملتها قبل ذلك بتاريخ سنة اثنين
وستين وثمانماية ثم رايت في الشرح الجديد للتجريد الذي صنف في السنين المتاخرة عن هذا التاريخ
مثل ذلك وهذه الشبهة مما سنح على كلام المتاخرين بادي ملاحظات ولما دفعها مقاله نورد ذلك
هيهنا وهي ان المعنى بالوجود والمعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته وهو الذي يصدق على ما يصدق عليه
اعم من ان يكون حقيقة الوجود او امرا آخر معروضا له امر اعتباري من المعقولات الثانية بديهي وما ثبت
بالبرهان ان ماهيته مغايرة لوجوده ممكن ولا بد من انتهائه الى ما يكون ماهيته عين الوجود فلا جرم يكون ذلك
امرا قائما بذاته غير عارض لغيره ويكون هو حقيقة الوجود ويكون وصف غيره بالوجود لا بواسطة كونه معروضا له
بل بواسطة انتسابه اليه فان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق فان صدق الحداد
انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته على ما تقرر في موضعه وصدق المشمس على الماء مستند الى نسبة الماء
الى الشمس فبعد امعان النظر ظهر ان الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود وهو امر قائم بذاته وهو الواجب
وموجودية غيره عبارة عن انتسابه اليه فيكون الوجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليها
وذلك المفهوم العام امر اعتباري وهو الذي يعد من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت
كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودا في الخارج مع انها عين الوجود وكيف يعقل كون معنى الموجود
اعم من تلك الحقيقة وغيرها فانا لا نفهم من الموجود وتلك الحقيقة لا يتصف بنفسها ولا يقوم بنفسها الا
ثم انهم جعلوا الوجود من المعقولات الثانية وادعوا عينه في الواجب ومعلوم ان هذا المعنى لا يصلح ان يكون
عينه تعالى عن ذلك فيكون اطلاق الوجود على الحقيقة القائمة بذاتها بمعنى آخر ويكون مشتركا للممكنات
نوع وصف ذلك المفهوم فيمتنع كونه عين الواجب قلت ليس معنى الموجود ما يتبادر الى الوهم ولو بحسب العرف
اعني ما قام به الوجود كما تقرر بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية وغيرها من اللغات بهست ومرادفاته
وذلك لا يقتضي قيام الوجود به ومما يوضح ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة عن النار كان حارا او حرارة
فان قلت فكيف يتصور هذا المعنى الاعم قلت يمكن ان يكون ما هو اعم من الوجود القائم بنفسه وما هو
منتسب اليه انتسابا مخصوصا ويمكن ان يجعل معناه ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه
فيكون قيام الوجود به من قبيل قيام الشيء بنفسه ومن ان يكون قيامه به من قبيل الاول المنتزع العقلية
بمعروضاتها كقيام سائر الامور الاعتبارية مثل الكلية والجزئية ونظايرها ولا يلزم من اطلاق الموجود عليه

عليه حقيقة لغوية او مجاز لغوي فان ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء فتلخص من هذا التفصيل ان الوجود
الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود وهو امر واحد في حد نفسه وهو حقيقة خارجية وليس الموجود ما قام به
الوجود بل ما ينسب اليه اما بكونه عين الوجود القائم بنفسه واما بنسبة اخرى مخصوصة ومن هذا يظهر اندفاع
ما يتوهم من ان المعقول من الوجود امر اعتباري هو وصف للموجودات اعني ما يسمى ببودن ونظايرها
فالتعبير عن الحقيقة القائمة بذاته بالوجود انما يكون بوضع آخر ولا يخفى ذلك في الغرض هو استغناء
الواجب حتى عن الاتصاف بالوجود فانا نقول ان المفهوم البديهي المسمى بالموجود هو الموجودية باحد الوجهين
المذكورين وقد دل البرهان على الموجودات الممكنة هي الموجودات بالوجه الثاني منتهي الى الموجود
بالوجه الاول وذلك ان نقول كما ان العلم يعبر عنه بدانستن و دانش وغيرهما من الالفاظ الدالة على نوع
من الاضافات الاعتبارية ثم البرهان والفحص تقتضيان انه صورة المعلوم وربما كان جوهرا
كما حقق في موضعه كذلك الموجود ويعبر عنه بالفاظ توهم انه من الاوصاف الاعتبارية ثم التحقيق
انه امر قائم بذاته وينتسب اليه غيره من الماهيات الممكنة فيسمى موجودا على ما مر تفصيله فتامل في هذا
المقام حق التامل لعل الله يفتح بابا الى المرام ثم قال فاتم لهذا التفسير نظرا الى كمال معاني هذه السورة
اشار اولا الى الهوية المحضة التي لا اسم لها الا انه هو ثم عقب بذكر الالهية التي هي اقرب اللوازم لتلك
الحقيقة واشدها تعريفا كما بينا ثم عقبه بذكر الاحدية لفائدتين الاولى ليكمل ايقان انه ترك التوقيف
الكامل بذكر المقومات وعدل الى ذكر اللوازم الثلثة ليدل على انه في ذاته واحد من جميع الوجوه ورتب
الاحدية على الالهية ولم يترتب الالهية على الاحدية فان الالهية عبارة عن استغنائه عن الكل واحتياج
الكل اليه وما كان كذلك كان واحدا مطلقا والا كان محتاجا الى اجزائه فان الالهية من حيث هي هي تقتضي
الوحدة والوحدة لا تقتضي الالهية ثم عقب ذلك بقوله الله الصمد ودل على تحقيق معنى الالهية بالعبارة
التي معناها وجوب الوجود والمبدائية لوجود كل ما عداه من الموجودات ثم عقب ذلك ببيان
انه لا يتولد عنه غيره لانه غير متولد عن غيره وبين انه وان كان الها لجميع الموجودات فياضا للوجود عليها لا يجوز
ان يفيض الوجود على مثله كما لم يكن وجوده من فيض غيره ثم عقب ذلك ببيان انه ليس في الوجود ما يساويه
في قوة الوجود فمن اول السورة الى قوله الله الصمد في بيان ماهيته ولوازم ماهيته ووحدة حقيقته
وانه غير مركب اصلا ومن قوله لم يلد الى قوله كفوا احد في بيان انه ليس ما يساويه من نوعه ولا من جنسه
لا بان يكون متولدا ولا بان يكون متولدا عنه ولا بان يكون موازنا له في الوجود وبهذا المبلغ يحصل
تمام معرفة ذاته ولما كان المقصد الاعلى من طلب العلوم باسرها معرفة ذات الحق وصفاته وكيفية
صدور افعاله عنه وهذه السورة دالة على سبيل التلويح والايماء على جميع ما يتعلق بالبحث عن ذات الحق
لا جرم جعل هذه السورة معادلة لثلث القرآن اقول اما انه لا اسم له الا هو فالمراد انه ليس له اسم
يشرح حقيقته اعني ما يدل على ماهيته واما كون الالهية اقرب اللوازم واشدها تعريفا فقد مر والفائدة
الاولى في ذكر الاحدية هي ان يعلم انه واحد من جميع الوجوه فليس له جنس وفصل وبالجملة مقوم

فلا يمكن تعريفه بذاتياته فيندفع هذا التوهم فقد تم بهذه الفائدة عند قوله ليدل على انه واحد من جميع الوجوه
وحاصله انه ترك التعريف الكامل بذكر المقومات منزهة عنها واستلزام الالهية الوحدة ظاهر
كما تبين من كلامه واستلزام الوحدة الالهية ليس في الظهور بتلك المرتبة وان امكن ان يقال الوحدة
الحقيقية لا تكون الا لواجب الوجود ووجوب الوجود يستلزم الالهية والصمدية عبارة عن مبدئية
الكل او ما يستلزمه فيكون محققا لمعنى الالهية كما ذكره وكون عدم تولد الغير عنه مستندا الى عدم تولده
عن الغير مبني على ان كل ما يتولد عن غيره فهو مادي متولد عن غيره ولو قيل لم يلد نفي لكونه ماديا لم يبعد
وكذا لو قيل بان الاول نفي للمثل الذي هو مبدأ له والثاني نفي للمثل المتاخر ولم يكن له كفوا احد نفي
للمثل الذي يكون معاذيا له فقد افاد انه لا مثل له لا متقدما عليه ولا متأخرا ولا معا وكذلك ان نقول
ان التوحيد يفهم من هذه السورة من مواضع متعددة الاول من قوله هو كما قرره الثاني
من قوله الله لان الالوهية يستلزم الوحدة كما قرره والثالث من صريح قوله احد والرابع من الصمد
على ما علم من كلامه والخامس من قوله لم يلد ولم يولد واما اعادته لفظة الله فنتكلم عليه ان شاء الله
فيما يستانف من الكلام على نمط التفاسير المشهورة فنقول لفظ هو اما ضمير الشأن او راجع
الى المسؤول عنه كما قرره الله علم كما ذهب اليه جمهور الاشاعرة خلافا للمعتزلة حيث قالوا العلم
في حقه تعالى محال لانه لا يعلم ذاته المخصوص حتى يوضع وانما يعلم بمفهومات كلية منحصرة في فرد فيكون
اللفظ موضوعا لامثال تلك المفهومات الكلية فلا يكون علما ورد بانه تعالى عالم بخصوصية ذاته
فيجوز ان يضع لفظا بازائه بخصوصه فيكون علما وهذا على مذهب ان الواضع هو الله تعالى
ظاهر وعلى هذا يلزم ان يكون ما يفهم من لفظة الله غير ما وضع له اذ لا يعلم غيره تلك خصوصية ذاته التي هي
الموضوع له على هذا التقدير وقد يقال ربما يكون المفهوم الكلي آلة للوضع ويكون الموضوع له هو الخصوصية التي
يصدق عليها هذا المفهوم كما قيل في هذا ونظايره وعلى هذا ايضا لا يكون ما يفهم من هذا اللفظ ما وضع له
بل ما يصدق عليه من المفهومات الكلية فان قيل اذا لم يكن لفظة الله علما لا يكون قوله لا اله الا الله مفيدا
للتوحيد او يكون مفيدا لانحصار الآلهة في ذلك المفهوم الكلي ويمكن ان يكون القايل معتقدا لذلك
المفهوم الكلي افرادا كثيرة فلا يكون هذه الكلمة مفيدة نفي الالهية الباطلة مثل التي كان المشركون يعبدون من الاصنام
والكواكب والاشخاص وبسببها يرتفع الشرك في العبارة عن قايلها ولذلك اكتفى النبي صلعم واصحابه من هذه
الكلمة واسكتوا على قايلها وحكموا باسلامه ثم كلفوه بالعلم لا التفاصيل الواجبة عليه من صفاته واحكامه
ولو كان الكفر لاحد بسبب اعتقاده فاسدا لم يكن هذه الكلمة في حقه تعالى موجبا للاسلام وذلك ظاهر والقول
بان المفهوم الكلي آلة للوضع وان الموضوع له هو الخصوصية يستلزم وضع اللفظ لما لا يفهم منه فانا لا نفهم
من اسمائه تعالى الا تلك المفهومات الكلية والظاهر ان الائمة ايضا كذلك وذاته تعالى وتقدس ايضا
محتجب عن غيره كما يفهم من الاخبار الصحيحة وقد نقلنا سالفا عن الامام حجة الاسلام انه جاز في الدلالة
على هذا المعنى وهو الموجود الحق الجامع لصفات الالهية مجرى الاعلام وهو الظاهر ثم ههنا يتعلق بالمقام

بالمقام ان الاعلام الشخصية كزيد مثلا اما ان يكون موضوعة لذلك الشخص المعين كما هو المتبادر المشهور
فاذا اخبر احد بتولد ابن له فسماه زيدا من غير ان يبصره يكون هذا اللفظ اسما للصورة الخيالية التي حصلت
في تخيله ومع ذا لم يكن المولود بهذه الصورة لم يكن اطلاق ذلك الاسم عليه بحسب ذلك الوضع ولو قيل
بكونه موضوعا للمفهوم الكلي المنحصر في ذلك الفرد لم يكن علما كما سبق ثم اذا سمعنا علما من تلك الاعلام الشخصية
ولم نبصر مسماه اصلا فاذا لا نفهم الخصوصية التي هو عليها بل ربما تخيلناه على غير ما هو عليه من الصور واما ان يكون
جميع تلك الصور الخيالية موضوعا فيكون من قبيل الالفاظ المشتركة بين معاني غير محصورة واما ان يكون
الموضوع له هو الخصوصية التي هو عليها فقط فيكون غيرها خارجا عن الموضوع له فيكون ما نفهم غير ما هو من الخصوصيات
منه فقط فاما ان يلتزم ان الاعلام الشخصية التي يعتقد في تلك الذات وفيه ما ذكرنا انه ترك دعوى
كونها جزئيات حقيقية بل يقال هي موضوعة للمفهومات الكلية المنحصرة في الفرد وكلا الوجهين محل التأمل
كما ترى وقوله سمى نفسه احد مبالغة في الوحدة كما سبق وهو اما بدل او خبر ثان وعلى هذا على تقدير كونها هو
راجعا الى المسؤول عنه واما اذا كان ضمير الشان فهو خبر قيل انه يدل على مجامع صفات الجلال كما دل الله
على جميع صفات الاكرام والواحد الحقيقي ما يكون منزه الذات عن انحاء التركيب والتعدد وما يستلزم
احدهما كالجسمية والتحيز والمشاركة في الحقيقة وخواصها كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة
التامة المقتضية للالوهية وانت خبير بان الالهية يقتضي جميع صفات الجلال والاكرام بحيث لا يشذ
عنها شيء بل نقول كل من الاوصاف المذكورة يقتضي ساير الاسماء والصمد هو السيد المصمود اليه المقصود
في الحوايج من صمد اذا قصد وهو الموصوف به على الاطلاق فانه يستغني عن غيره مطلقا وكل ما عداه محتاج اليه
في جميع جهاته وتصمد جميع الاشياء اليه في شانه في جميع الجهات بعضها طبيعي وبعضها ارادي وبعضها بحسب
الاستعداد الاصلي فان الماهيات بحسب الاستعداد الاصلي طالبة للكمالات من المبدأ الاول والمعاد
بلسان الاستعداد مسبحات البتة قيل تعريفه لعلمهم بصمديته لا باحديته اقول هذا الكلام لا يخلو من كدر
لان علم المخاطب بمضمون الخبر لا يقتضي تعريف خبر المبتدأ بل انما يقتضي ان لا يلقى اليه الا بعد تنزيله منزلة الجاهل
لان الافادة لازم فائدة الخبر بمعزل عن هذا المقام فالاولى ان يقال ان التعريف لافادة الحصر كقولك زيد الرجل
واعادة لفظة الله للاشعار بان من لم يتصف به لم يستحق الالهية لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
فالحاصل انه يفيد الحصر من الطرفين فتامل وترك العاطف اما لان مضمونه لازم لمضمون الاول فهو مقرر
للاول او لانه دليل عليه بناء على ان الصمدية يوجب الاحدية او لانه كالنتيجة له لان الاحدية يستلزم
الصمدية على ما مر تفصيله قوله لم يلد ولم يولد هما مقرران لمضمون الجملتين السابقتين ويؤيدهما
لم يعطفا عليهما والاقتصار على الماضي مع ان الزمان غير ملحوظ في صفاته تعالى وتقدس كما في قوله تعالى
وكان عليما حكيما لوروده ردا على من قال الملائكة بنات الله والمسيح او عزير ابن الله وليطابق
قوله ولم يولد فانه لا بد ان يكون بصيغة الماضي قوله ولم يكن له كفوا احد نفي الصاحبة بان يكون
المراد بالكفاءة الكفاءة في النكاح ردا على بعض النصارى القائلين بخلافه فقد نفي في الآية

الوالد والولد والصاحب ولعل تقديم لم يلد على لم يولد لانها الاهم لان طائفة من الكفار توهموا خلافه بخلاف المولودية وتقديم الظرف اللغو في لم يكن له كفوا احد مع ان الظاهر تأخيره لكونه فضلة في الكلام اذ لا يكون اللغو عمدة اصلا بخلاف المستقر فانه قد يكون عمدة وقد نص سيبويه على ان الاولى تاخير الظرف اللغو لان الغرض نفي المكافاة عن ذات الباري وتحقق هذه الفائدة بهذا الظرف المذكور فكان اهم وبالتقديم احرى مع ان الاصل ان تاخير الظرف انما هو اذا لا يكون نكتة داعية الى التقديم وذلك مطردة في جميع الفضلات كما لا يخفى فان قيل الاحاديث الدالة على ان هذه السورة ثلث القرآن يشعر بان ثوابها ثواب ثلث القرآن لا مجرد كون مدلولها ثلث مقاصد القرآن فان منها ما رواه البخاري عن ابي سعيد قال رسول الله عليه السلام لاصحابه ايعجز احدكم ان يقرأ ثلث القرآن في ليلة فشق ذلك عليهم وقالوا اينا نطيق ذلك يا رسول الله فقال الله الواحد الصمد ثلث القرآن ومنها ما رواه الامام احمد باسناده عن ابي ايوب عن النبي عليه السلام انه قال ايعجز احدكم ان يقرأ ثلث القرآن في ليلة فانه من قرأ قل هو الله احد الصمد في ليلة فقد قرأ ليلتئذ ثلث القرآن وايضا روى الامام احمد عن ابي بن كعب او رجل من الانصار قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ بقل هو الله احد فكانما قرأ ثلث القرآن وايضا روى الامام احمد عن حميد بن عبد الرحمن ان نفرا من اصحاب محمد عليه السلام حدثوه عن النبي عليه السلام انه قال قل هو الله احد تعدل ثلث القرآن لمن صلى بها وروى الامام احمد عن ابي الدرداء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ايعجز احدكم ان يقرأ كل يوم ثلث القرآن قالوا نعم يا رسول الله نحن اضعف من ذلك واعجز فقال ان الله جزأ القرآن ثلثة اجزاء فقل هو الله احد ثلث القرآن وقد رواه مسلم والنسائي من حديث قتادة فهذه الاحاديث واشباهها ظاهرة في ان ثوابها يعدل ثواب ثلث القرآن فيكون ثواب من قرأها ثلث مرات مثل ثواب من قرأ تمامه وهذا مشكل للاحاديث الدالة على انه يكتب لقارئ القرآن بكل حرف عشر حسنات فيكون ثواب تمامه اضعاف مضاعفة بالنسبة الى ثواب قل هو الله احد فالجواب ان لقارئ القرآن ثوابا تفصيليا بحسب حروف ما قرأه واذا اختتم القرآن فله ثواب اخر يستحقه بسبب هذا الختم فثواب قل هو الله احد يعدل ثلث ثواب الختم لا ثلث جميع القرآن ونظير ذلك ان عاملا اخذ ممن يبني له بيتا كل يوم دنانير وعين له اذا اتم البيت وختمه جائزة اخرى سوى ما عينه لاجرة كل يوم وعلى هذا يقاس ما ورد في سائر السور من انها تعدل ربع القرآن او اقل او اكثر والله سبحانه اعلم بحقائق الامور وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين وسلم تسليما كثيرا

لمولانا المحقق وسيدنا المدقق جلال الدين الدواني

سورة الفلق

بسم الله الرحمن الرحيم

قل اعوذ برب الفلق فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الاول الواجب الوجود لذاته وذلك من لوازم خيرية المطلق في الهوية بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه قضاؤه وليس فيه شيء اصلا الا ما صار مختفيا تحت سطوع كبرياء الاول هو كالكدورة اللازمة لماهية المنشأة عن هويته ثم بعد ذلك الاسباب بعضها ومنها الى الشرور لازمة عنها ولنفوذ قضائه وهو المسبب الاول فمعلولا تحت هو قدره وهو خلقه فلذلك من شر ما خلق جعل الشر في ناحية الخلق في التقدير فان ذلك الشر لا ينشأ الا من الاجسام ذوات التقدير وايضا فلما كانت الاجسام من قدره لا من قضائه وهي منبع الشر من حيث ان المادة لا يحصل الا هناك لا جرم جعل الشر مضافا الى ما خلق ثم انه لما قدم الانفلاق وهو افاضة نور الوجود على الماهيات الممكنة ترتب عليه الشرور اللازمة من بعضها ولذلك فان الخير مقصود بالقصد الاول والشر بالقصد الثاني والى ان الفالق لظلمة العدم بنور الوجود وهو واجب الوجود والشرور غير لازمة منه او لا في قضائه بل ثانيا وفي قدره فامرنا بالاستعاذة برب الفلق من الشرور اللازمة من الخلق فان قيل لما قيل ذا رب الفلق ولم يقل اله الفلق وغير ذلك قيل ان فيه سرا لطيفا من حقايق العلم وذلك ان الرب رب المربوب لا يستغني في شيء من حالاته عن الرب نظرا الى الطفل الذي يربي والداه ما دام مربوبا لا يستغني عن الرب ولما كانت الماهيات الممكنة غير مستغنية من افاضات وجودها ولا من احوال ثبوتها عن افاضة المبدأ الاول لا جرم ذكر بلفظ الرب والاله ايضا كذلك فان الاحوال المحتاجة الى الاله من حيث هو اله فان الاله من حيث هو مستحق للعبادة والمربوب لا يكون مقولا بالقياس الى المستحق للعبادة فالفلق لابد له من فالق ورب ومؤثر ولا يحتاج الى المعبود من حيث هو كذلك واعلم ان فيه اشارة اخرى من خفيات العلوم وهو ان العوذ والعياذ في اللغة عبارة عن الالتجاء الى الغير فلما امر بمجرد الالتجاء الى الغير دل ذلك على ان عدم الحصول ليس لامر يرجع الى الفيض للخيرات بل لامر يرجع الى قابلها وذلك لتحقيق الكلام المقرر حيث انه ليس كمالات ولا شيء منحو بها عن عند المبدأ الاول بل الكل حاصل موقوف على ان يصرف المستعد وجهه قبوله اليها والمعنى بالاشارة النبوية ان لربكم في ايام دهركم نفحات من رحمته الا فتعرضوا لها ان نفحات الالطاف دائمة وانما الخلل من المستعد وتحت تنبيهات عظيمة جليلة وقواعد خطيرة يمكن للتأمل الوقوف عليها من غير صريح وقوله تعالى من شر غاسق اذا وقب المستعيذ هو النفس الجزئية للانسان الجزئي من الشرور اللازمة في الاشياء ذوات التقدير الواقعة في وضع القدر ثم ان اعظم تلك الامور تأثير النفس الانسانية للاشياء الداخلة معها في الكائن البدن وهي التي يكون الدخول من وجه ولا من وجه فمن وجه كالة له ومن وجه كما عليه وهي القوى النباتية اما الحيوانية فهي ظلمة غاسقة منكدرة وقد علمت ان المادة فهي منبع الظلمة والشر والعدم والنفس الناطقة التي هي المستعدة خلقت في جوهرها نقية صافية مبرأة عن كدورات المادة وعلائقها قابلة لجميع الصور والحقايق ثم تلك اللطافة والانوار لا تزول عنها الا بهيئات ترتسم فيها من الحيوانية التخيلية والوهمية وغير ذلك من الشهوة والغضب والامور التي تحصل في الشيء من الخارج يكون متجددة فاذن تلك الظلمة متجددة وكان جوهر النفس الناطقة لما ذكر ذلك اورد عقيبه ذكر ما يلزم منها والشرور الحاصلة في وقت الغاسق مشاركة لشر ما خلق اشتراك الاخص والاعم لكنه لما كان

لهذا الخاص مزية في صيرورة النفس مظلمة لا جرم حسن ذكرها يتقرر في النفس هيئة من اعظم الرذايل فيعظم
الاجتناب وتتقوى صارف المحافظة **قوله تعالى** ومن شر النفاثات في العقد اشارة الى القوى النباتية
فان النباتية موكلة بتدبير البدن ونشوه ونمائه والبدن عقد حصلت من عقد بين العناصر المختلفة
المتنازعة الى الانفكاك لكثرتها من شدة تفعال بعضها صارت بدنا حيوانيا فالنفاثات فيها هي القوى
النباتية فان النفث سبب لان يصير جوهر الشيء زايدا في المقدار في جميع جهاته اعني الطول والعرض
والعمق وهذه القوى هي التي تؤثر في زيادة الجسم المغتذي والنامي في جميع الجهات المذكورة وليس يمكن
ان يكون شيء من الصناعات يفيد الزيادة من جانب واحد الا وهو يوجب النقصان من جانب
آخر مثلا الحداد اذا اخذ قطعة من الحديد واراد ان يزيد في طولها فلا بد وان ينقص عرضها او ثخنها
او يحتاج الى ان ينضم اليه قطع اخرى اجنبية من خارج فاما القوى النباتية فهي التي تنفذ الغذاء في باطن
الجسم المغتذي وتجعلها شبيهة بها وتزيد في جوهر الاعضاء في جهاتها الثلث فاشبه الاشياء
بتاثير القوى النباتية النفث بسبب ان ينفخ الشيء يصير بحسب المقدار ازيد مما كان في جميع
الجهات والنفاثات في العقد هي القوى النباتية ولما كانت العلاقة بين النفس الانسانية
والقوى النباتية بواسطة الحيوانية لا جرم قدم ذكر القوى الحيوانية على القوى النباتية وبالجملة
فالشر اللازم من هاتين القوتين في جوهر النفس استحكام علايق البدن وامتناع تغذيها بالغذاء
الموافق لها اللايق بجوهرها وهو الاحاطة بملكوت السموات والارض والانتقاش بالنقوش الباقية
وقوله تعالى ومن شر حاسد اذا حسد يعني به النزاع الى اصل بين البدن وقواها كلها والنفس فانه
كما اشار اولا الى الشرور اللازمة من التغذي ثم اشار الى التفصيل وبدأ الشرور اللازمة من القوى
الحيوانية ثم من القوى النباتية ثم البدن من حيث له القوتان شيء آخر بينه وبين النفس نزاع
هو الحسد المنشأ بين آدم وابليس هو الداء العضال امره بالاستعاذة بالمبدأ الاول منه ايضا
فهذه السورة دالة على كيفية دخول الشر في القضاء الالهي فانه المقصود بالعرض لا بالذات فان المنبع
للشرور بحسب النفس الانسانية هو القوى الحيوانية والنباتية وعلايق البدن واذا كان البدن وبالا
كلا عليها فاحسن حالها عند الاعراض عن ذلك وما اعظم لذاتها بالمفارقة عنه ان كانت بمفارقة
بالذات والعلاقة وبجميع الحالات رزقنا الله تعالى البحر والتام والنائل الكامل بحق النبي محمد وآله
الطاهرين

للشيخ ابو علي بن سينا
عفي عنهما

سورة الناس

بسم الله الرحمن الرحيم

قل اعوذ برب الناس قد ذكرنا ان الربوبية عبارة عن التربية الى تسوية المزاج فان الانسان
لا يوجد ما لم يستعد البدن له وذلك الاستعداد انما يحصل بتربية لطيفة وتمزيج لطيف يقصر
عنه العقول وهو المراد بقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فاول الدرجات هي التربية
بتسوية المزاج فان نعم الله تعالى على الانسان المعين ان رباه بواسطة ان سوى مزاجه ثم بعد التربية

ثم بعد التربية والقهر والغلبة وذلك بان افاض عليها نفسا ناطقة وجعل اعضاء البدن بما فيها
من القوى الحسية والخيالية والوهمية والفكر والذكر والسمع والبصر والشم والذوق واللمس
والشهوة والغضب والجماع والقوى المحركة في العضلات والقوى النباتية بين الغاذية وشعبها
من الماسكة والجاذبة والهاضمة والدافعة والنامية والمولدة وبالجملة فالقوى النباتية الحيوانية مع اختلاف
احوالها التباين متعلقاتها وتشعب ماخذها صارت مقهورة تحت تدبير النفس الناطقة
الروحانية الشريفة الكاملة فلما سوى المزاج اولا جعله مقهور النفس ثانيا وهو بحسب ذلك
ملك مطلق اذ يلي تفويض تدبير البدن الى النفس فان الملك يملك ثم بعد ذلك يصير النفس
مشتاقة بجوهرها الى الاتصال بتلك المبادي المفارقة والعكوف على بساطة قربها وملازمة
حضرتها والابتهاج بمشاهدتها والاستيناس بالقرب منها وذلك الشوق الثابت في جبلة الى الاصل
في غريزته بجبلته في الطلب والبحث عن انه يكون دايم التضرع الى تلك المبادي في ان يفيض عليها
شيئا من تلك الجلايا المقدسة اما بواسطة حركات عقلية وانتقالية ان كانت نفسه عقلا بالملكة
او عند الاستعانة بالقوى الباطنة وكسر صورها ومعانيها وتحريكها انواعها من الحركات بحسبها
ليستفيد بقبول الفيض وكل ذلك عبادة صارت منها في تلك المبادي فيصير النفس في هذه الدرجة
معتقدة وتلك المبادي معبودة والاله هو المعبود فان لتلك المبادي اسامي بحسب كل وقت
فالاسم الاول بحسب تكوين المزاج الرب والثاني بحسب فيض النفس الملك والثالث بحسب تشوق النفس
هو الاله الواهب للصور المدبرة لما تحت كرة القمر ولما تبين كيفية الاستعاذة بالمبدأ الاول
في السورة الاولى وهو المبدأ للانفلاق اي المبدأ للوجود وبين كيفية دخول الشر في تقديره هناك
بين في هذه السورة بين كيفية الاستعاذة بالمبدأ القريب الواهب للصور وبين تلك الدرجات
قوله تعالى من شر الوسواس الخناس القوة التي توقع الوسوسة هي القوة المتخيلة بحسب صيرورتها مستعملة للنفس
الحيوانية ثم ان حركتها يكون بالعكس فان النفس وجهتها الى المبادي المفارقة فالقوة المتخيلة اذا اخذتها
الى الاشتغال بالمادة وعلايقها فتلك القوة تخنس اي تتحرك بالعكس وتجذب النفس الانسانية الى العكس
فلهذا امكن ان يكون خناسا **قوله تعالى** يوسوس في صدور الناس معناه ان الخناس هو القوة المتخيلة
انما يوسوس في الصدور الذي هو المطية الاولى للنفس لما قد ثبت ان المتعلقات الاول للنفس
الانسانية هو القلب وبواسطته القوى في ساير الاعضاء فتاثير الوسوسة اولا في الصدور
قال الله تعالى من الجنة والناس الجن هو الاستتار والانس هو الاستيناس فالامور المستترة
هي الحواس الباطنة والمستأنسة هي الحواس الظاهرة وهذا هو الذي يبلغ العقل اليه في ماهية السورتين والله اعلم باسراره جعلنا الله
من اهل ذلك لانه الجواد الوهاب

للشيخ ابي علي بن سينا
عفي عنهما

الحمد لله على التمام • والصلوة على نبيه محمد سيد الانام • وعلى آله العظام • وصحابته الكرام •
فهذه رسائل شتى نظمها في سلك الترتيب • افقر الورى الشيخ مصطفى • كاتبا بالمحكمة الكبرى •
في مدينة سلانيك المحروسة في اواخر صفر الخير من شهور خمس وثمانين والف • جعله الله تعالى
منتظم الاحوال باحسن النظام واكملها • في دار الآخرة والدنيا • آمين •

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد فهذه الحروف صدرت عمن اذا غاب لم يذكر واذا حضر لم ينظر
والى الله يشتكى من الدهر المقتر على ما اسى فيما علقه اعلم علماء الزمان وافضل فضلاء الدوران صاحب الفضل المبين
مولانا علاء الملة والدين شرح الكشاف لمولانا سعد الدين قاصدا بتعليقه المنيف الرد على السيد الشريف ثم استصوب
الرأى عرضها على مجلس من طبقت العقول وجمعت الفحول على ان لا عين رأت ولا اذن سمعت مجلسا
اعلى منه واكمل ولا لصنوف محاسن الفضايل احوى واشمل الا وهو مجلس سلطان السلاطين فاتح قلعة قسطنطينية
الحاوى برارة الماء والطين مد الله ظله على العالمين علما منى بان المقبول فى مجلسه العالى من الكلام انما يكون العالى
لفظا ومعنى فى السعام لان سمعه اللطيف سور المنتهى وليس كل كشف بحيث يبرح اليها فجسرنى حسن الظن وادانى
جراة على ان جعلها لسدته السنية تحفة ورحم الله عبدا تامل فيه وانصف واتبع الحق الصريح ولم يتعسف
مولانا سعد الدين القران فى اللغة الجمع القران كالجمع بمعنى المجموع بمعنى التلاوة واليه اشار بقوله نقل الى المجموع المتلو
لكن لما كان معنى الجمع هو الاصل المدار فى جميع تصاريفه فان التلاوة انما سمى قرانا لانها جمع بين الحروف فى الذكر اقتصر عليه
فى بيان اللغة كان هذا اعتذار عما عسى ان يقال فى بيان مناسبة النقل ان الاولى كان ان يقول القران فى
اللغة الجمع والتلاوة نقل الى المجموع المتلو لوجهين وحاصل الاعتذار ان الاقتصار فى بيان اللغة على معنى الجمع
لكونه اصلا دايرا فى ساير معانيه على ان اصل كلامه لا يخلو عن الاشارة الى معنى التلاوة ايضا وفيه ان ما ذكره انما يكون اعتذارا
على ابتناء فى بيان اللغة احد معنيى القران على الاخر لا عن الاقتصار عليه ولذلك ترى البعض علل الابتناء بذلك لا الاقتصار
بعدم عموم المشترك فان خطأ فيه ان فى تعليل الاقتصار لان ما اختص به للفظ غير ارادة معانيه والاولى الجار بالاتفاق
لا التكا فافهم ثم القول بان فى نحو قوله القران فى اللغة الجمع نقل الى المجموع المتلو المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة اشارة الى نزول الله
بمعنى التلاوة فى غاية البعد كما لا يخفى مولانا رحمه الله ولما كان اثباته بالشرع آه لانه تواتر عن الانبياء عليهم السلام ان الله تعالى متكلم
وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور بل اعجاز
القران وايضا دلالته على صدق الرسول غير موقوف على كونه تعالى متكلما اذ يكفى لمدعى الرسالة ان يقول ان الله تعالى
اقدرنى على هذا الكلام تصديقا لدعوى الرسالة ولستم تقدرون على الاتيان باقصر سورة منه واعترض عليه السيد اما اولا
فبان القران عند المص هو هذه العبارات المنظومة الى ان قال فلا يصح اثبات شئ منها بالشرع وجوابه ان قولكم ان من شرط
المعجزة ان يكون صادرة من الله تعالى ان اردت به ان يكون صادرة صدور الكلام من المتكلم فذلك ظاهر البطلان وان اردت
ان يكون باقداره وتمكينه او معنى اعم منهما فذلك مسلم لكن لا يجديك نفعا وكذا قولك بالاعجاز يعلم انها ليست بكلام
البشر وانه كلام خالق القوى والقدر وان اردت به انه كلام يتكلم به الله فذلك مسلم لان الاعجاز يدل على ذلك
وان اردت به انها ليست بكلام مخترع للبشر بل كلام خالق القوى والقدر فذلك مسلم لكن لا يجديك نفعا والحاصل
ان دلالة المعجزة على صدق الرسل لا يتوقف على كونها صفة لله تعالى بل يكفيها كونها من عند الله تعالى باقداره وتمكينه ومعجزة
القران ودلالته على صدق الرسول لا يتوقف على كونه تعالى متكلما به وذلك هو الذى ثبت بالشرع من غير لزوم دور
وقد استدل على كونه تعالى متكلما وكون الكلام صفة له بدليل عقلى وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام

بالكلام اعنى الحى القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش فى كونه نقصا سيما اذا كان
مع قدرته على الكلام كما فى السكوت فلا خفاء فى ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق ولما لم يكن
سبيل الى استحالة النقص والقصور على البارى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية كان مرجع هذا الدليل ايضا
الى الشرع فلذلك طوى القول بثبوته على الشرع حيث قال ولما كان اثباته بالشرع وايضا هذا الدليل انما يدل على ان الله تعالى
متكلم بكلام هو صفة له اما ان القران اعنى هذا الكلام المؤلف المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة كلامه تعالى فمما لا سبيل للعقل
الى ادراكه وطريق ادراكه النقل ليس الا نقل عن مولانا رحمه الله حاشية فى هذا المقام وهو هذه قوله ولما كان اثباته
بالشرع اى اثبات ان لله تعالى كلاما مؤلفا من القران وغيره انما هو بالشرع فيقتصر على ما دل عليه الشرع فان قيل
ثبوت الشرع متوقف على الكلام فاثباته به دور قلنا لا بل على دلالة المعجزة سواء كان من الله تعالى كلام او لا ذكره امام الحرمين
فى الارشاد وغيره من الائمة فى كتبهم قوله فى القران وغيره بيانه لكونه مؤلفا واراد بغيره الاحاديث القدسية مثل لولاك
لما خلقت الافلاك وغيرها من كتب ساير الانبياء وصحفهم وحاصله منع توقف ثبوت الشرع على ان لله تعالى كلاما
يتكلم به وهذا هو الذى ثبت بالشرع فهو مجمل ما ذكرناه مفصلا لكن صرح فى التلويح بخلاف ذلك حيث قال ثبوت الشرع
يتوقف على علمه وقدرته وكلامه ولا توجيه له اصلا واما ثانيا فلان اتصاف القران بما ذكر من التنظيم والتسجيع والتاليف
امر ظاهر مكشوف ليس مستفادا من دلالة الشرع عليه وجوابه انه لم يدع ان هذه الصفات مما يستفاد من الشرع بل المقصود
كما هو مصرح فى الحواشى المنقول عنه ان السبيل الى العلم بان القران كلام يتكلم به الله تعالى هو الشرع ليس الا فمعناه اى صفة ورد
الشرع باتصاف القران بها يجب ان يعتقد اتصافه بها والوارد فى الشرع اتصافه بصفات توجب حدوثه فيجب
ان يعتقد كذلك ويقتصر عليه ذلك فمن ادعى كلاما قديما وحاول تاويل الظواهر الدالة على الحدوث كان عليه البيان
اقول قوله لانه تواتر عن الانبياء عليهم السلام آه حاصله ان الكلام مثبت الشرع والشرع بالمعجزة لا بالكلام ليلزم الدور
وقد دل الشرع آه وفيه ان المراد بالكلام المثبت بالشرع ههنا انما هو القران المعجز لا جنس الكلام لان الغرض من قوله ولما كان
اثباته بالشرع بيان وجه تصدير الكتاب بصفات توجب حدوث القران لا حدوث جنس الكلام كما لا يخفى وعلى هذا فالمثبت
بالشرع اما اتصافه تعالى به او انه كلامه تعالى لا سبيل الى الاول سيما على مذهب المص وهو ظ ولا الى الثانى لاعجازه وعلى كل تقدير
فالتعليل لغو لانه تواتر عن الانبياء عليهم السلام ان الله تعالى متكلم غير تام وليس فان قيل ثبوت الشرع يتوقف على الكلام
معناه ان الشرع ثابت بالقران فلو ثبت هو به لدار والجواب ان للقران اعتبارين اعجازه وكونه كلام الله تعالى فباحد الاعتبارين
مثبت للشرع وبالاخر ثبت به على ما زعم وبما قررناه اضمحل توهم الخلاف بين كلامى مولانا رحمه الله اذ لا يلزم من عدم التوقف
على الاخص عدم التوقف على الاعم على ان القول بتوقف ثبوت اتصافه تعالى بالكلام على الشرع لا ينافى القول بتوقف
ثبوت الشرع على ثبوت الكلام له تعالى بناء على تقدير ان يحمل الكلام فى المقام على الجنس ويكون ما صرح به فى التلويح مبنيا عليه
قال فى شرح المقاصد وقد يتمسك فى كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل
وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات
حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والقا ان هذا الكتابه نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ما صرح به الامام
قوله واما ثانيا فلان اتصاف القران آه يعنى ان قوله وقد دل الشرع على اتصافه بما يوجب حدوثه معناه ان الصفات
الحدوثية التى صدر المص كتابه بها بعضها مستفادة من الشرع وهذا الاسناد فى الصفات المخصوصة منها وحاصل جوابه ان معنى قوله
وقد دل الشرع على اتصافه بها آه انه قد ورد فى الشرع اتصافه بما يوجب حدوثه فيجب ان يعتقد كذلك وفيه بحث انه ان ادعى
ان اتصافه بما هو ظاهر حسا وارد فى الشرع فمسلم والا فلا يفيد واما تفسيره دلالة الشرع على الاتصاف المذكور بارادة ايراده متصفا

بتلك الصفات فخروج عن اللغة وكانوا نبهوا على ان صحة هذا المعنى في الانزال محل النزاع   مولانا ادام الله ولكن الكلام
من الاعراض السيالة التي لا استقرار لاجزائها فان قبل العرض مطلق سواء كان قارا يمكن اجتماع اجزائه كالالوان او سيالا
يمتنع فيه ذلك كالصوت الذي هو جنس الكلام لا يوصف بالحركة حقيقة وبالذات واما الحركة بتبعية المحل فكلاهما يوصفان
بها من غير فرق فان الجسم اذا تحرك من مكان الى آخر يكون له في كل حد من حدود المسافة اين بالذات لكونه متحيزا بالذات
والعرض اذا كان قارا ثابتا لذلك الجسم في تمام زمان تلك الحركة يكون له ايضا في كل حد من تلك الحدود اين بتبعية المحل
لكونه متحيزا بالعرض وتابعا لمحله عند حصول ذلك الاين لمحله بخلاف ما اذا كان سيالا فانه غير ثابت لمحله عند حصول كل الاين
لمحله لان سيلانه وعدم تقرر اجزائه قد انعدم ما وجد من اجزائه قبل ولم يوجد ما سيوجد من اجزائه بعد فعند حصول ذلك
الاين لمحله غير موجود بتمامه فلا يمكن ان يحصل اين بتبعية محله واذا كان العرض بحيث يحصل له في كل حد من حدود المسافة
اين بتبعية حصول اين لمحله يكون هو متحركا بالعرض واذا لم يكن بهذه الحيثية لا يكون متحركا بالعرض وحاصل ما اجاب به الشيخ
ان ذلك مبني على متعارف اهل اللغة من وصف الشيء بحال متعلقه ولا يلاحظ فيه مثل هذه التدقيقات الفلسفية فيجعل انزال
المحل الذي يقوم به الحروف في محله انزالا لهذه الحروف ولهذا ذلك القيام في زمان غير زمان انزال محلها كما عندنا واذا الى المنزل اليه
بل وقد يجعل انزال محل الصور المحفوظة والمكتوبة انزالا لتلك الحروف وله ان قيل الانزال التحريك فلان على ان حاصل السؤال
ان القرآن لكونه من الاعراض السيالة لا يتصف بالحركة لا بالذات ولا بالعرض فلا يتصور انزاله والجواب ان اسناد الانزال
على سبيل من الاعراض طريقة لا تنحصر فيما ذكر بل يجوز ان يكون من قبيل وصف الشيء بوصف صاحبه او وصف حامله وقول الشيخ او صورها
المحفوظة بالرفع والجر فيجعل انزال المحل القائم بالحروف الملفوظة وصورها المحفوظة او المكتوبة او انزال صورها انزال الكلام مجازا وقوله
صورا بالرفع يجي فظاهر كلامه كل من الانزال والقرآن على حقيقته ويصح حمل الكلام المؤلف المنتظم على القرآن ويتم بذلك الدلالة على حدوثه اي يصح حمل
الكلام المؤلف المنتظم على القرآن حقيقة يتم الدلالة على حدوثه لان كلا من التاليف والتنظيم يستلزم التركيب المستلزم للحدوث وفيه اشعار بان
في كون كل من الانزال والقرآن على حقيقته دلالة على حدوثه الا انها غير تامة اما الدلالة فلان اقرب المجازات في اسناد الانزال الى حقيقته
القرآن هو اسناده الى محله المستلزم حدوث ما حل فيه واما انها غير تامة فلاحتمال ان يكون مجازا عن انزال محل الصور بخلاف
ما اذا جعل الانزال مجازا مفردا عن الايجاد والاظهار في اللوح المحفوظ اذ كل من الحادث والقديم يجوز حصوله في اللوح لكن الوجود
من خصائص الحدوث وكذا اذا جعل القرآن مجازا عن الصور المحفوظة او المكتوبة او من حروف الصورة لا يلزم حدوث ذي الصورة
هكذا ينبغي ان يحقق المقام وينقح المرام لا كما زعم هذا الفاضل وقال ويتم الدلالة بذلك اي بكون كل من الانزال والقرآن محمولا على حقيقته
كما سنذكره فانه يستقيم دليلين على حدوث القرآن الاول انه منزل والانزال التحريك من العلو الى السفل مختص بالجسم وما يحل فيه
ولا يخفى ان ذلك انما يستقيم ان لو وصف القرآن بالانزال باعتبار انزال محله الذي يقوم هو به واما لو وصف بالانزال باعتبار
انزال محل الصور المحفوظة او المكتوبة التي وضعت بازائه كلمات دالة عليه بقراءة وصورها المحفوظة او المكتوبة فذلك الثاني انما هو
بصفات ذلك على التجزي والانقسام المستلزم للامكان المستلزم للحدوث وهو كونه مؤلفا منتظما الى غير ذلك من الاوصاف التي ذكرت بعضه
فظاهر ان الدليل الاول انما يتم اذا حمل الانزال على معناه الحقيقي اعني التحريك اما اذا جعل الانزال مجازا عن ايجاده واظهاره
في اللوح المحفوظ كما فعله صاحب الكشاف فظاهر انه لا يدل على الحدوث وكذا الدليل الثاني انما يتم اذا حمل القرآن على معناه الحقيقي
اذ يلزم ح اتصاف القرآن نفسه بكونه مؤلفا منتظما الى آخر الصفات المذكورة التي تدل على الحدوث بخلاف ما اذا جعل القرآن مجازا
عن الصور المحفوظة او المكتوبة اذ يلزم ح اتصاف هذه الصور لا القرآن نفسه بتلك الصفات الدالة على الحدوث   مولانا ادام الله علاه
لا مؤكدة لمضمون الجملة فقط ... عليه المصنف ادام الله ... بانه ليس بمحقق فانه يقرر ما تضمنه القرآن خصوصا على زعم من المؤكد

المؤكدة يجب ان تؤكد وتقرر مضمون الجملة قال نجم الائمة الرضي في تحديد الحال المؤكدة هي اسم غير حدث تقرر مضمون الجملة
اقول قال نجم الائمة الرضي ره يجي اما لتقرير مضمون الخبر ومضمون الخبر اما فخر كقوله انا ابن دارة مشهورا بها نسبي وهل بدارة يا للناس
من عار   وكقولك انا حاتم جوادا وانا عمرو شجاعا اذ لا يقول مثله الا من اشتهر بالخصلة التي دلت عليها الحال كاشتهار
حاتم بالجود وعمرو بالشجاعة فصار الخبر متضمنا لتلك الخصلة فمن البين المكشوف ان شجاعا في نحو مررت بعمرو شجاعا ليست
حالا مستقلة بل هي مؤكدة لما تضمنه عمرو من الشجاعة كما في انا عمرو شجاعا والحاصل ان المراد بمضمون الجملة ما تضمنه ركناها اولا
مولانا ادام الله في الكلام النفسي لا يكون نفيا له لا انكر ثبوت الكلام النفسي بهذا الكلام الحادث اقول اسماعي عن كل ما هو
الحق فيه اثبات الله   مولانا ادام الله اي اوجاه على متشابه ومحكم انتصر في نفي البدلية عن محل المجرور على تقدير الكلام اذ يجوز
بيانه التقدير بظهور الفساد لان القرآن متشابه ومحكم فان قيل يرد على هذا البيان انه لا يصح قولنا القرآن على قسمين لان القسمين
لما كانا هما المحكم والمتشابه يكون قولنا القرآن على قسمين في معنى قولنا القرآن على متشابه ومحكم لكن لا شبهة في صحة مثل هذا الكلام
وهو وقوعه في كلام المصنفين كثيرا شايعا ذايعا يجاب بانه لا شك انه لا يحسن ان يقال الكلمة على اسم وفعل وحرف
كما يحسن ان يقال هي على ثلاثة اقسام ولعل السر فيها ان كونها على اسم وصاحبيه تبادر منه الى الفهم كونها غيرها لكنها هي هي
ولو عبر عنها بالاقسام صح كونها عليها لان الكلمة باعتبار مفهوم القسمة فيها غير الكلمة باعتبار مفهوم المقسمية فضرورة التغاير بين
بين المقسم والقسم لكن للقائل ان يقول بحثنا من قبيل ما قد حكمتم بصحته فانه قال القرآن على قسمين غاية الامر انه بين القسمين بطريق
الابدال انهما المتشابه والمحكم فلا محذور في ذلك كما لا جنبهما القوله هما متشابه ومحكم فان قيل المحذور انما لازم من بيان القسمين
بطريق الابدال لان البدل في حكم تنحية المبدل منه فكأنه لم يذكر المبدل منه فصار على قسمين وقال هو ان اعرابه ان القرآن على متشابه
ومحكم قلنا انهم قد صرحوا بان قولنا البدل في حكم تنحية المبدل منه ليس معناه انه مطروح في البين راسا بحيث يجوز وقوع البدل
حيث يقع هو اذ لا يصح طرحه في نحو زيد لقيت غلامه رجلا صالحا بان يقال زيد لقيت رجلا صالحا لعدم الراجع من الجملة
الواقعة خبرا الى المبتدا وكذلك لا يصح طرحه في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن اذ لا معنى لقولنا وجعلوا لله الجن بل معناه
الا ان يستقل البدل بنفسه هذا وقد اعترض على تقدير الجار داخلا على البدل في محل المجرور بان البدل انما يتبع المبدل منه
من حيث انه منصوب لا من حيث انه مجرور فلا معنى لتقدير الجار داخلا على البدل وليس بشيء لان المراد من هذا بيان حاصل
المعنى وهو لا يتفاوت سواء ابدل من لفظ المجرور او محله كما لو ابدل من لفظ المجرور يكون المعنى القرآن على محكم ومتشابه
كذلك يكون بلا تفاوت لو ابدل من محله قال المص في تفسير قوله تعالى وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين
يجوز ان يكون ومن لستم له برازقين عطفا على محل لكم وهو النصب على انه مفعول به فيكون التقدير ومن لستم له برازقين
اقول قوله اذ يجوز بيان التقدير بظهور الفساد فيه ان نحو قولنا العلم على قسمين تصور وتصديق بالرفع والجر بالاولوية
الجر شايع ذايع من غير نكير فالظاهر ان بيان التقدير ليس لاظهار الفساد على ان للقائل ان يقول على تقدير تسليم التقدير
المستلزم للفساد انما هو على الابدال من لفظ المجرور لو صح لا على الابدال من محله لان الجار المقدر فيه من تتمة عامل النصب
كما في مثل مررت بزيد وعمرا وتقدير مثل هذا الجار غير مفسد كما لا يخفى بخلاف المقدر في الابدال لا من محله بل الظاهر انه
انما يتعين البدلية لعدم ظهور الناصب الا انه اخطأ في التقدير حيث لم يقدر في التابع من حيث هو تابع ما هو عامل في المتبوع
من حيث هو متبوع كما ترى فيما حققناه انتهى قوله المراد من هذا التقدير بيان حاصل المعنى وهو لا يتفاوت سواء ابدل
من لفظ المجرور او محله وهو ظ   مولانا ادام الله فالاولى ان يقال انما كان اولى لانه لا يمكن التفصي عنه الا بما هو مشترك بينه
وبين الدليل السابق كما سنبينه اقول والظاهر ان يقال انما كان اولى لما في التوجيه الاول من ثبوت الاستدلال بالصفات المذكورة
على حدوث من وصف بها دون ... واما ما ذكره هذا الفاضل من وجه الاولوية فانما يتم بملاحظة عدم الانعكاس

لكمال الخفي   مولانا رحمه الله فلا يكون القران الا ذلك الحادث قيل انما يلزم ذلك لو ثبت انه ليس قران سوى الموصوف
بهذه الصفات او ان كل قران موصوف بها واذ ليس فليس واجيب بان القران اما لفظي او نفسي بى عند الخصم واذا لم يثبت
هذه الصفات المجراة على القران للنفسي تعين اللفظي وايضا قد تبين ان القران انما ثبت بالشرع وما ثبت بالشرع ما ثبت
الا موصوفا بها لكن الاشاعرة يقولون بعد ما شهدت القواطع على ان ذات البارى تعالى لا يكون محلا للحوادث يجب تأويل
الظواهر الدالة على حدوث القران وذلك ان القران يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الكلام النفسي القائم بذاته تعالى
والاخر اللفظي الحادث وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا الكلام ان مقصود الشارح سوق تطبيق كلام المصنف على الدليل المشهور
للمعتزلة الذي عليه يعولون وبه يصولون وهو ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القران انما يصدق على هذا
المؤلف الحادث لا على المعنى القديم وتلك الخواص مثل كونه منزلا له مؤلفا الى اخر الاوصاف ولا عبرة فيه لو امكن الاشاعرة
بعض عن ادلتهم وعلى هذا يحمل قوله فيما سبق وفي وصفه بالتاليف والتنظيم نفي الكلام النفسي اقول حاصل الاستدلال ان ما
هو خاصة للقران من الاوصاف المجراة عليه ثابت للحادث منتف عن القديم وانتفاء اللازم ملزوم لانتفاء
الملزوم وهذا كما ترى لا يصلح ردا لمن يعترف بان للقران معنيين وان تلك الحادثة انما هي لاحدهما لا لكل ما
يطلق عليه القران فالصواب ان يجعل هذا ردا على الحنابلة ومن يجري مجراهم   مولانا عامله وهذا في الانزال انما يتم
اذا وصف به القران حقيقة هكذا يوجد في كثير من النسخ وهو مخالف لما مر من قوله ويتم الدلالة بذلك على حدوثه مع ان الصواب
هو الاول وكان المصنف اسقط من الكتاب بعد الاطلاع على ما فيه يدل على ذلك ما نقل عنه في الحاشية وما هو ذا فان
قيل انما يتم هذه الدلالة على حدوثه لو كان اسناد الانزال الى القران حقيقة اما اذا كان مجازا فلا اجيب بان معنى
مجازية الاسناد ان المنزل محله لا هو فيلزم حدوث محله ويلزم منه حدوثه اقول حاصل كلامه ان الاستدلال على حدوث
القران كما لا يتوقف على كون الانزال وصفا له بحاله كذلك هذا الاستدلال ايضا لا يتوقف عليه بل انما يتم بكونه وصفا لمحال
محله فلا معنى لقوله وهذا في الانزال انما يتم آه وفيه ما قد عرفته فالمعنى ان هذا الاستدلال في الانزال انما يتم
اذا كان وصفا له بحاله واذا لم يكن كذلك فلا لان القسم غير منحصر في كونه وصفا له بمحله حتى يتعين ويتم الاستدلال به
على نفي الكلام النفسي   تمت الرسالة لمولانا محمد اكرم اسكنه الله في جنات النعيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انزل على عبده كتابا قيما لا ترى فيه عوجا وجعل بالحاجة اليه صدر من يعاديه ضيقا حرجا ونور قلوب من اقبل
الى قبول قوله فمهد له طريقا حقا ابلجا وشرف نفس من اذعن للكلم العليا بخلعة الرضى فانحرج من سلك من سلك
منهجا باطلا لجلجا واودع فى جواهر نظمه لآلى اعجازه واضمر اسرار البلاغة في مضمار الحاجة فلا ينكشف الحجاب عن جمال
مجملاته ولا يتيسر الوقوف على حكم احكام محكماته الا لمن اعتكف لخدمته على عتبات آياته وسوره والتزم ان يحوم حول
سرادقات معانيه وصوره على ان الحيط بكنهه متجاوز نطاق طاقة البشر ولا يطلع على كمال حقيقته ذوو النهى والنظر لانه من صفات
مبدع نظام الوجود ومنضد الكائنات ومنوّر منشى الاحياء ومنشى الاموات والصلوة على رسوله الذي اذاق من شهد كلامه
الصحيح حلاوة الايمان والاحسان وسقانا من ماء لسانه الفصيح صبابة الصبابات والعرفان محمد المبعوث من اشرف قبائل
بني عدنان لدعوة الانس والجان الى نعيم الجنان وعلى آله واصحابه الراضين نوار هدايته من طريق اليقين الى نجاد الكشف والعيان
والمعرضين عن التفاخر بتكاثر الاموال والاعوان لا معانهم النظر بعين العبرة في زيارة مقابر الاخوان صلى الله عليه
وعلى آله وصحبه ما نظر الجنان او نطق الجنان   وبعد فيقول العبد الملتجي لطف ربه الخفي صفوت الله الحنفي بلغه الله الى
ما هو الاولى والاحرى في دينه ودنياه ورزقه الوصول في الاولى والاخرى الى غاية ما يترجاه ان اولى ما يوشح به صدور
الكتب والرسائل واحق ما يزين به تذكرة المجالس والمحافل بعد حمد الله وثناء الرسول مناقب الملوك والسلاطين
العدول ليدوم مدى ايامهم مدى الدهور وتفنى الاعمار وتشتهر محاسن مجاريهم في مجامع العلماء ومحاضر الكبار لا سيما من خصه
الله تعالى بالنفس القدسية وكرمه بالرياسة الانسية الذي سطعت انوار العلم والعدل في ايام دولته وخمدت نيران الظلم
والجهل في زمانه بفيضان بحر معدلته وعاد اعواد دوحة الدين الى طراوتها من حسن رعايته وآب ماء رياض الشرع
الى نضارتها من عين عنايته وهو السلطان الاعظم مالك رقاب الامم باني مباني العلم والعرفان باسط بساط العدل
والاحسان واضع اوضاع الامن والامان هادم اساس الجور والعدوان سمي فسيح خليل الله الغازي في سبيل الله
شعر
هو البدر لو بدر يدوم كماله ونحو لوان البحر عذب لشارب وشمس لوان الشمس اجنت بنورها وجوه
الارضين في ليالي الغياهب سمي فسيح جار في الحب بها بكشف الهموم عن طالب الرغائب فعش وابق في اقبال
دهر امورها وذلك انا مولى وعلى مطالبي اعني خير البرية شريف مكارم الاخلاق وجليه في فخامة سرير السلطنة
بالاستحقاق ظل الله على العالمين جلال الدولة والدين الحق اعلى الله شأنه وآتيه بالتوفيق وبسط ظلال اجلاله الى بسط الخيط
بكل مكان سحيق ولا زال مظلة بروجها دعلم عزه ونصره منصوبا وظهر من يعاديه مكسورا وراسه بسيوف جنده مجزوعا
ثم اني لما تشرفت بخدمته العلية وسدته السنية التي هي مهبط الافاضل ومعدن الفضائل وجعلني بجزيل عوارفه مجبورا وجميل
عواطفه مسرورا وكان ذلك في الكتاب مسطورا ثم استفسر عن سورة التكاثر واستكشف عما استفيد منها من النتائج
بالمصاحبة والتعاشر فذكرت بحضرته ما يتعلق بالظواهر وكشفت عن وجوه سرائرها البواطن واخرجت لطائف هذه
السورة الكريمة وتحرير مباحثها على وجه يعجب الاذهان السليمة فالفت هذه الرسالة امتثالا للامر واداء لشكر شيء
من احسانه وبره مشتملة على ما دار في خلدي وحضر في كلام القدم عندي مع قلة البضاعة وقصور الباع عن الصناعة
والمرجو من كرمه في الفضل والانصاف المجتنب عن التجنب والاعتساف ان يستر بذيل العفو زلاتي ويعذرني عند العثور
على عثراتي لاني معترف بالعجز والقصور ولعلمه بانه قد يعرض للجواد الكبوة والعثور ونها انا افيض في المقصود

مستعيناً بالله في البداية والنهاية ومستعصماً بحبل التوفيق ومستنيراً بانوار الهداية اعلم ان سورة التكاثر
مكية وآياتها ثمانية ولها مائة وعشرون كلمة ومائة وعشرون حرفاً وليس فيها ناسخ ولا منسوخ وقد نزلت في حيين
من قبيلة قريش بني عبد مناف وبني سهم لما روي انه وقع بينهم التفاخر والتباهي بالتكاثر الى ان افضى ذلك
الى التعالي والتبجح فادعت بنو عبد مناف انهم اكثر عدداً وانهم عدداً فلما رأت بنو سهم ان الموجودين من بني عبد مناف
اكثر منهم تركوا النزاع من هذا الوجه وقالوا ان البغي اهلكنا في الجاهلية عدوا بالاحياء والاموات فحين ما عدوهم كان البنو
صاروا ازيد من بني عبد مناف فلما وقعوا فيما ليس تحته طائل ولا لهم في التزامه حاصل خاطبهم الله تعالى بقوله الهادي الزاجر
الهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر لايقاظهم من نومة الغفلة بهذه اللومة واخراجهم الى فضاء رياض الطاعة من هذه الكلمة
اي شغلكم التباري في الكثرة والتباهي المفاخرة بعددها حتى ادرجتم الاموات في التعداد عن رأس التعصب والعناد
واغفلكم عن السعي في امور الدين واقامة وظائف الاسلام وانساكم ذكر ما ينفعكم الاشتغال في دار السلام فعبر عن عدكم الموتى
عند المنازعة بالزيارة تهكماً بهم واستخفافاً وانكاراً لهم لانهم كانوا عالمين بان الواجب على زوار القبور ان يمحو خواطرهم
وقت الزيارة والعبور ويقطعوا انفسهم عن الشهوات بتذكر هادم اللذات او نقول المجاز فيه بان لفظ الزيارة مستعمل في
معناها الحقيقي لما روي انهم كانوا يزورون المقابر فيقولون للتفاخر بالاخوان هذا قبر فلان وهذا قبر فلان ولعل السبب هذا
في نهي النبي صلى الله عليه وسلم اولاً عن زيارة الموتى ولما رأى ثانياً ان في زيارتها لاهل الاعتبار كثيراً من الخير امر النبي صلى الله عليه وسلم
بزيارتها كما روي عن بريدة رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وعن
ابي هريرة رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فزوروا القبور فانها تذكر الموت وقرأ ابن عباس رضي الله عنهما
أألهاكم التكاثر بالاستفهام الذي معناه التوبيخ على ما هم عليه والتقريع على ما فهم بين يديه يعني لا ينبغي للمسلم ان يفتخر
بكثرة الاعوان والاموال اذ كل ذلك على شرف الزوال بل الدنيا سريع الفناء قريب الانقضاء تعد بالبقاء
ثم تخلف في الوفاء جديدها يبلى وملكها يفنى وعزيزها يذل وكثيرها يقل وحيها يموت وخيرها يفوت فينظر اليها
فيظن انها ساكنة مستقرة وهي في الحقيقة تسير سيراً سريعة كانها مستنفرة فرت من قسورة سل نفسها تعقب السقم
وشبابها يسوق الى الهرم ونعيمها لا يثمر الا الحسرة والندم فبينما اصحابها في سرور وانعام ولّت عنهم كانها اضغاث احلام
ان ضحكت واحداً جميع ما طلعت عليه الشمس جعلته حصيداً كان لم تغن بالامس يزعم اهلها ان فيها سروراً فيبنون على اكنافها
قصوراً ثم يصبح القصور لهم قبوراً وسعيهم هباءً منثوراً وكان امر الله قدراً مقدوراً فالباقي بالماضي لم يعتبر والآخر بالاول
لم يزدجر فكانهم تاهوا في ظلمة الغفلة وبيداء الغرور ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور روي انه لما ذكرت الدنيا عند الشيخ الكامل
والعالم العامل الحسن البصري قدس سره انشد في وصفها وقال احلام نوم او كظل زائل ان اللبيب بمثلها لا يخدع فلا ينبغي
للعاقل ان يلتفت الى زخرفاتها ويسوق نفسه الى ميدان شهواتها بل ينبغي ان يقبل على الله بكل همه ويشتغل بالذكر والفكر
بكمال عزمه ويتصف بالملكات الملكية ويجعل نفسها عن الرذائل زكية هذا الذي ذكرنا من ان المراد بزيارة القبور اما ذكر
الموتى او معناه الحقيقي على تقدير ان يكون الخطاب خاصاً بالطائفتين المذكورتين كما هو المشهور اما اذا كان عاماً موجهاً الى كل
من يتفاخر بكثرة الاجناد وزيادة الاموال والاولاد اذ كم من اثنين يقول احدهما للآخر انا اكثر منك مالاً واعز نفراً
وزيارة القبور يكون عبارة عن الموت كما يقال مجازاً لمن مات زار قبره ودخل رمسه ومعنى الآية الكريمة حينئذ الهاكم نفعكم
نفائس اعماركم في طلب خسيس الدنيا والاشتغال بالاباطيل اقداح المنى فالهاكم وشغلكم التكاثر عما يجب عليكم من السعي لعاقبتكم

ان يحصل

لعاقبتكم والعمل لآخرتكم الى ان بغتكم فنيتم مدد اعماركم ثم وقبرتم فان قلت لا يوجه الخطاب الا الى من يفهمه فلا يصح
زيارة القبور عبارة عن الموت والا يلزم ان يكون هذا الخطاب موجهاً الى الموتى لان صيغة زرتم اخبار عما مضى
قلت هذا الوهم مندفع لان في الكلام عدولاً عن الظاهر وهو الاخبار عن المستقبل بالماضي لابراز غير الحاصل
في صورة الحاصل بناء على تحقق وقوعه وانه مقطوع بلا ريب فيه كما في قوله تعالى ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة
وقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون ويؤيد هذا الوجه ما روى مطرف بن عبد الله بن الشخير عن ابيه انه قال انتهيت
الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقرأ سورة التكاثر فقال صلى الله عليه وسلم يقول ابن آدم مالي مالي وهل لك من مالك الا ما اكلت
فافنيت او لبست فابليت او تصدقت فامضيت فان قلت اذا لم يكن الخطاب مخصوصاً ببني سهم وبني عبد مناف
بل يكون موجهاً الى جميع من شغلته الدنيا بجمال وخلاف فما فائدة الحال تخصيص المال بالذكر مع ان شواغله كثيرة
الشغب والاطراف وسعة الارجاء والاكناف ولفظ التكاثر بعمومه يشمل سائر الاصناف قلت فائدة التنبيه
على ان اعظمها فتنة واظهرها محنة وان كثرته في الحقيقة سبب للتنافس والتعادي وعلة باعثة على هذا التفاخر والتباهي
ويدل على قبح نتيجة المال وكونه موجباً لتغير الحال انه ان كثر ادى الى الطغيان الذي لا يكون عاقبة امره الا خسراً وان قل
افضى الى الفقر الذي كاد ان يكون كفراً ولكون كثرته فتنة عظمى قال الله تعالى كلا ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى
ولكونه منشأ لطول الامل ونسيان الاجل ومحلاً لكثرة الذلل وقلة الوجل ومرجحية لشدة الحرص والطمع ومفضية
الى جوع بلا شبع قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى اليهما ثالثاً ولا يملأ جوف
ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب فلا ينبغي للعاقل ان يكون المال محبوبه والاستكثار منه للتفاخر مطلوبه
لان ذلك للصفات الذميمة جامع وعن التحلي باخلاق الكرام مانع فعليه ان يسكن في زاوية القناع حتى يدعى
مسكيناً وفقيراً ولا يستبدل الذي هو ادنى بالذي هو خير ولا يركن الى المال الزائل بل يتعظ بقول القائل شعر
حتى متى انا في حل وترحال وطول سعي وادبار واقبال ونازح الدار ما انفك مغترباً عن الاحبة لا يدرون ما حالي
بمشرق الارض طوراً ثم مغربها لا يخطر الموت من حرصي على بالي ولو قنعت اتاني الرزق في دعة ان الغنى للقنوع لا لكثير
المال نسأل الله تعالى ان يحيي قلوبنا بعد موت الغفلة والغرور في الدنيا ويوفقنا لان نكون من الذين يخشون الحشر
ويأخذ بايدينا عن السقوط في هاوية الهوى ويشرح صدورنا بنور المعرفة والتقوى انه مجيب الدعاء ودافع البلاء
وسامع الشكوى واما كلمة كلا فموضوعة للردع يقول لمن قال فلان يبغضك كلا اي ليس الامر كما ذكرت ردعاً له وكفاً عن زعمه
الفاسد وتنبيهاً على الخطأ فيه وقد يكون بمعنى حقاً قال الله تعالى كلا ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وح يكون اسماً
مبنياً وعلة بنائه موافقته للحرف لفظاً ومعنى اما موافقته لفظاً فظ واما معنى فلان الردع عن الشيء يستلزم لاعتقاد
حقية نقيضه واعتقاد حقية الشيء يستلزم الردع عن نقيضه فيكون بين الردع والحق ملازمة بهذا الاعتبار فالمعنى
الاصلي لكلا اذا كان اسماً لازم لمعناه الاصلي اذا كان حرفاً وبالعكس اذا تمهد هذه القاعدة فنقول كلمة كلا في قوله تعالى
كلا سوف تعلمون اما متصلة بما قبلها او بما بعدها فان كانت متصلة بما قبلها يكون حرف ردع اي ليس
الامر الذي ينبغي ان يكونوا عليه هو التفاخر بتكاثر المال والعدد والتنافس بتوليد الحقد والحسد بل الذي ينبغي
هو التأمل والتفكر في احوال القارعة والاستعداد للخلاص منها بقلوب خاشعة الى الخيرات سارعة
الى الله ضارعة وان كانت متصلة بما بعدها يكون اسماً بمعنى القسم اي حقاً سوف تعلمون فان قيل لم لا يجوز
ان يتصل بهما معاً قلنا يجوز ذلك عند الشافعية واما عند الحنفية فلا يجوز لانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او بين معنيي [illegible]

وكل منهما ممتنع عندهم كما بين في موضعه والعلم هنا اما بمعنى المعرفة فيقتضي مفعولا واحدا او بمعنى الاعتقاد الاخص
وهو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فيقتضي التعدي الى المفعولين وبحسب المعنى الاخص قال اهل التحقيق
ان المعرفة تختص بالتصورات والعلم بالتصديقات واما حذف مفعوله هنا للتعميم الفاحمة لان السامع اذا القي اليه فعل ولم يجد له
مفعولا ذهب نفسه كل مذهب ممكن فلا يقدر شيئا الا وعنده انه يمكن ان يكون الامر اعظم منه وربما لذلك الكلام في نفسه
موقعا تاما بخلاف ما لم يحذف فانه اذا عين الشيء انقصر نفس السامع عليه وربما خف امره عنده فعلم من هذا الاصل ان الحذف
هنا ابلغ في الالفاظ وادخل في الفصاحة وتقدير الكلام على الوجه الاول سوف تعلمون عاقبة امركم او سوف تعلمون
مغبة ما انتم عليه من التفاخر بالتكاثر وتقديره على الثاني سوف تعلمون ان التفاخر بالتكاثر ربط قطعا وانه لا يجديكم
نفعا وانما اكد الانذار بالتكرير حيث قال ثم كلا سوف تعلمون لتوفر حرصهم في امور الدنيا وتوغلهم في شواغلها
وكمال غرورهم فيها وشدة غفلتهم عن الآخرة واهوالها وفي ثم دلالة على ان الانذار الثاني ابلغ من الاول واشد كما تقول للمنصوح
تنصحه اقول لك ثم اقول لك وذلك تنزيل التعقيب الرتبي منزلة التعقيب الزماني وقيل لا تكرار ههنا لان الاول هو العلم
الذي يحصل عند الموت او في القبور والثاني هو الذي يحصل يوم البعث والنشور والاول اشارة الى العلم الاجمالي والثاني
الى التفصيلي فان الميت حالة البعث يشهد له قبله نقيح اعماله فيحصل له العلم بذلك اجمالا ثم عند الحساب يعاين صحايف اعماله
فيحصل له العلم بما فيها مفصلا وفيه بحث اذ لا دلالة في العبارة على هذه الارادة ولما اراد ان ينبههم بطريق آخر عن رقدة
الضلالة ويفيض عليهم قطرات سحاب رحمة النصيحة ليطهرهم عن دنس الجهالة قال كلا لو تعلمون علم اليقين وجواب لو
محذوف وفي تقديره وتقدير مفعول العلم وجوه الاول لو تعلمون ما بين ايديكم علم الامر اليقين اي كعلمكم بما تستيقنونه من الامور
التي صرفتم الهمم الى تحصيلها لما الهاكم التكاثر عن الامتثال بالاوامر والاجتناب عن النواهي ولكن لا تعلمون ما هو الواجب
عليكم على يقين لتمسكتم به ولفعلتم من الرحب عليكم ما لا يوصف قدره ولا يوصف ذكره لان المراد اذا علم انه لا تاتي امر غلق و
تيقن انه لما اذا وجد لا تشتغل به واعرض عن غيره الثالث على تقدير ان يكون العلم عبارة عن الموت كما في قوله تعالى واعبد
ربك حتى ياتيك اليقين لو تعلمون عاقبة امركم كعلمكم بالموت لما اشتغلتم بالتكاثر ولا شتغلتم عن التعاند والتفاخر وسعيتم
لاصلاح الآخرة بقلوب حاضرة ورعة واقية واضافة العلم الى اليقين على تقدير الاول والثالث اضافة المصدر الى مفعوله
وعلى الثاني اضافة الموصوف الى صفته كقولنا مسجد الجامع وقد ظهر لك مما ذكرناه ان حذف المفعول هنا ابلغ للغرض
المذكور فان قلت اي ضرورة دعت الى جعل الجواب محذوفا ولم لا يجوز ان يكون قوله لترون الجحيم جوابا قلت
دلالة لو على امتناع الثاني لامتناع الاول تقتضي ان لا يكون المذكور جوابا والا يلزم منه ان لا يحصل رؤية الجحيم وذلك باطل
قطعا لان رؤيتها بل الورود عليها يوم القيمة ضروري الحصول كما دلت عليه الآيات الظاهرة والبينات الباهرة بل ذكر
جواب القسم المحذوف اي والله لترون الجحيم فان قلت ما الفائدة في ذكر هذه الجملة هنا قلت الفائدة في ذكر ما ذكر التنبيه
على ضلالتهم بتفخيم الوعيد وذلك لان الانذار بقوله كلا سوف تعلمون يتضمن الوعيد بالجحيم فلما بين بقوله لترون الجحيم
ما انذرهم منه واوعدهم به صار الوعيد مفخما لان في ايضاح الشيء بعد ابهامه تعظيما له وتهويلا فان قلت لم اكدت هذه
الجملة بالقسم مع ان المخاطبين لا ينكرونها قلت لانهم نزلوا منزلة المنكرين حيث لاح منهم امارات الانكار
وهي غفلتهم عنها واشتغالهم بما يسوق اليها ولزيادة التفخيم في الوعيد والتغليظ في التهديد اعاد رؤية الجحيم بانه بقوله
ثم لترونها عين اليقين اي ثم والله لترون الجحيم مشاهدة وعيانا ولما كان المراد من الرؤية الثانية هي الرؤية التامة
التفصيلية الكشفية بلا ارداف عين اليقين ولا شك ان رتبة اليقين التفصيلي بعد الاجمال وكلما كان التفصيل
اكثر كان بعده عن الاجمال ازيد وعطف الثانية على الاولى بثم الدال على التعقيب والتراخي تنبيها على تفاوت
ما بين الرؤيتين وتنزيلا للبعد الذي كان بين المرتبتين منزلة البعد الزماني ويمكن ان يقال ان الرؤية الاولى في الموقف

في الموقف قبل السؤال والثانية بعد تمام حال الورود عليها ومنها اشد انزعاجا كما دلت عليه الاحاديث ولذلك
عطفت عليها بثم الا ان التوجيه الاول ابلغ في العبارة والكل لا يتم الا بالعناية اعلم ان المفسرين ذكروا في قوله تعالى
ثم لتسألن يومئذ عن النعيم اقوالا شتى بناء على اختلاف الآثار وتعدد الاخبار في انه من اي نعيم يسأل وعمن
يسأل فنقل عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه وعن عبد الله بن مسعود وعن قتادة والشعبي رضي الله عنهم انهم قالوا يسأل
كل احد عن الصحة والامن ونقل عن ابن عباس رض انه قال يسأل كل احد عن صحة البدن والاسماع والابصار
ونقل عن مجاهد رح انه قال يسأل كل احد عن كل لذة من لذات الدنيا بدليل ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
خرج ذات يوم الى المسجد فلم يلبث ساعة الا وقد دخل ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال ما اخرجكما هذه الساعة قالا الجوع
فقال والله ما اخرجني الا الذي اخرجكما ثم قال امشوا الى بيت ابي الهيثم وفي رواية الى بيت جابر بن عبد الله ثم قال
احدهما فاطعمناهم رطبا وسقيناهم من الماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا من النعيم الذي تسألون عنه وايضا
قد روي ان عمر رضي الله عنه قال عن اي النعيم نسأل يا رسول الله وقد اخرجنا من ديارنا واموالنا قال عليه السلام
عن ظلال المساكن والاشجار والاخبية التي تقيكم من الحر والبرد وعن الماء البارد في اليوم الحار وقيل لما نزلت هذه الآية
قام رجل فقال هل علي من النعيم شيء قال صلى الله عليه وسلم الظل والنعلان والماء البارد وروي عن معاذ رضي الله عنه انه قال
ان العبد ليسأل يوم القيمة عن كل شيء حتى عن كحل عينيه وعن عتيبة انه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعاني فخرجت
اليه ثم مر بابي بكر فدعاه ثم مر بعمر فدعاه فخرج اليه ثم انطلق يمشي ونحن معه حتى دخل حايطا لبعض الانصار فقال لصاحب
الحايط اطعمنا بسرا فجاء بعذق فوضعه فاكل رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه ثم دعا بماء فشرب ثم قال انكم لتسألن
عن هذا يوم القيمة فاخذ عمر العذق وضرب به الارض حتى تناثر البسر بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال انا لمسئولون
عن هذا يوم القيمة قال صلى الله عليه وسلم نعم الا من ثلث خرقة توارى بها عورته او كسرة يسد بها جوعته او حجر يدخل فيه من الحر و
البرد ونقل عن الحسن البصري انه قال لا يسأل عن النعيم الا اهل النار لانهم تمتعوا بلذات نعيم الدنيا وما اشتغلوا بذكر الله وشكره
واما الزمخشري فقد قال في الكشاف فان قلت ما النعيم الذي يسأل عنه الانسان ويعاتب عليه فما من احد الا وله نعيم قلت هو
نعيم من عكف همته على استيفاء اللذات ولم يعش الا لياكل الطيب ويلبس اللين ويقطع اوقاته باللهو والطرب لا يعبأ
بالعلم والعمل ولا يحمل نفسه مشاقهما فاما من تمتع بنعمة الله وارزاقه التي لم يخلقها الا لعباده وتقوى بها على دراسة العلم
والقيام بالعمل وكان ناهضا بالشكر فهو من ذلك بمعزل واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم فيما روي انه اكل هو واصحابه تمرا
وشربوا عليه ماء فقال الحمد لله الذي اطعمنا وسقانا وجعلنا من المسلمين انتهى كلامه وهو قريب مما ذهب اليه الحسن البصري اذ الغالب المتوجه
للسؤال على مذهبهما واحد اقول حاصل ما سبق من تفسير قوله تعالى لو تعلمون علم اليقين الى آخر السورة ان جواب لو محذوف
وقوله تعالى لترون جواب قسم محذوف والمراد من النعيم المسئول عنه نعيم الدنيا وان السؤال انما هو سؤال حساب وعقاب وقد يختلج
في خلدي ان في التقدير محذوفا في اجيء فيها بالاصل في الكلام تقديره عنه وان نعيم الدنيا بل الدنيا وما فيها عديم المقدار
ساقط الاعتبار كما نقل عن النبي المختار عليه افضل الصلوات واكمل التحيات انها لو كانت تزن عند الله جناح بعوضة لما سقى
كافرا منها شربة ماء وكما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه ما الدنيا في الآخرة الا كمثل ما يجعل احدكم اصبعه في اليم فلينظر
بم يرجع اليه واذا كان مقدار الدنيا هذا فكيف يسأل الملك العظيم الخبير عن بعض يسير من شيء حقير فلاح في لوح فكري
انه يمكن ان يكون قوله تعالى لترون الجحيم جواب الشرط وان يكون المراد من النعيم هو التشرف بخلعة الرضوان من الملك المنان والتمتع
بالنعم الابدية واللذة السرمدية وان يكون المراد من السؤال سؤال امتنان وتشريف واكرام لا سؤال محاسبة وتضييق الزام
فان قلت من اين لك هذا التاويل وعمن تحكي هذا المعنى الجزيل ثم [illegible] ذلك في فكري مما عندك

من الاستكبار واستعظمه من قدري لالتفاتك الى بعين الاستحقار فلقد نبأني العليم الخبير وهداني اليه
السميع البصير لان طريق الفيض من جود وجوده المطلق بعد لم ينقطع واطلاع القلوب على المعاني الخفية
بانواعها بابه لم تمتنع فليس لاحد ان يقدح في الكلام قبل الوقوف على المرام بل عليه ان يعبر سفاين التوفيق
الى سواحل بحار التدقيق لينكشف له المطالب والسراير وترتفع عن وجوه ابكار الافكار الستاير فبعد ذلك ان اطلع
على شين او مين فلا عليه ان يزدريه باغماض العين اعاذنا الله من العجب وسوء الاعتقاد ووفقنا لسلوك
منهج السداد ولما كان المقصد موقوفا على اقسام الادراك ومراتبه فقبل الخوض فيه لا بد من تقسيمه وتحقيق معانيه
بكشف حجابه فنقول وبالله التوفيق الادراك بلسان اهل الحكمة البحثية قسمان القسم الاول هو الادراك الحصولي
وهو عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة وهو مورد القسمة الى التصور والتصديق وتقسيمه اليهما بحيث
يندفع عنه الشكوك والشبه هو ان يقال لا يخلو من ان يكون الحاصل عند العقل اما صورة شيء او الاذعان بنسبة احد الشيئين
الى الاخر والاول هو التصور والثاني هو التصديق والاذعان بالنسبة باعتبار حصول النسبة في الذهن ايضا تصور
لكن خصوصية اذعانها وهي قبول النفس واقرارها بان النسبة مطابقة لنفس الامر تصديق وهو اعم من ان يكون
مطابقا لما في نفس الامر او لا لان النفس اذا اذعنت بمعنى بانه مطابق لما في نفس الامر لا يلزم منه ان يكون مطابقا
لان المطابقة شيء والاذعان بالمطابقة شيء آخر ومما يدل على ان التصديق هو الاذعان والقبول قولهم في التصديق
الكسبي ان هذه القضية معلومة التصور مجهولة التصديق ولا شك ان اجزاء القضية اعني الموضوع والمحمول والنسبة حاصلة
قبل القياس ومعه لا يحصل الا الاذعان بتلك النسبة ايجابا او سلبا وايضا يدل على ان التصديق ما ذكرنا قول الشيخ في الشفاء
في الفصل الثالث من المقالة الاولى من الفن الاول من الجملة الاولى في مدخل المنطق كما ان الشيء يعلم من وجهين احدهما
ان يتصور فقط حتى اذا كان له اسم فنطق به تمثل معناه في الذهن وان لم يكن هناك صدق او كذب كما اذا قيل انسان
او قيل افعل كذا فانك اذا وقفت على معنى ما تخاطب به من ذلك كنت تصورته والثاني ان يكون مع التصور تصديق كما اذا قيل
لك ان كل بياض عرض لم يحصل لك من هذا تصور معنى هذا القول فقط بل صدقت انه كذلك فاذا شككت انه كذلك او ليس
كذلك فقد تصورت ما يقال فانك لا تشك فيما لا تتصوره ولا تفهمه ولكنك لم تصدق به بعد فكل تصديق معه تصور ولا ينعكس
والتصور في هذا المعنى يفيدك ان يحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل
في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك كذلك الشيء يحصل
من وجهين احدهما من جهة التصور والثاني من جهة التصديق هذه عبارة الشيخ ابي علي بن سينا وهي صريحة فيما ذكرنا وكذلك
عبارة الفاضل المحقق اثير الدين الابهري في فاتحة الكتاب المسمى بتنزيل الافكار بتحرير ما قدمناه وهي ما قال ان العلم هو حصول
صورة الشيء في العقل وهو اما تصور فقط كتصور معنى الانسان او تصور معه تصديق كما اذا تصورنا معنى قولنا الانسان
حيوان ثم صدقنا به فالتصور هنا ان يحصل في العقل تصور الطرفين مع التاليف بينهما والتصديق ان يحصل في العقل
صورة هذا التاليف مطابقة للاشياء انفسها فاذا انتقش في ذهنك ما قرعنا به سمعك انكشف جليا ظهر لك ان
التصديق هو الاذعان والقبول وان التصور هو المعنى الثالث في النفس سواء كان مفردا او مركبا وسواء كان
المركب نقيضا او امرا او نهيا او استفهاما او تمنيا او غير ذلك واعلم انه لا مدخل لتقسيم الادراك الحصولي الى القسمين
المذكورين في تاويل الآية الكريمة الا انه لما كان المقام مناسبا للتنبيه عليه ليعلم ان المنقسم اليهما هو هذا النوع من

من الادراك لا المطلق والا لم يكن المقسم حاصرا وكان البحث فيه من مطارح انظار الاذكياء ومداحض
اقدام عقول العلماء ولذلك اضطربت فيه اقوالهم واختلفت اراؤهم اوردناه كشفا للحق الصريح
بلا رمز ولا تلويح واماطة للشبهة المورودة عليه باتم تبيان واحسن توضيح القسم الثاني هو الادراك الحضوري
ولهم في تعريفه عبارتان الاولى حضور ذات المدرك عند المدرك والثانية عدم غيبة ذات المدرك
عن المدرك كعلم الباري تعالى وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا واظن ان العبارة الثانية اعم من الاولى
لشمولها ادراك المجرد نفسه اذ لا يقال فيه ان نفس المجرد حاضرة عنده بل يقال انها غير غائبة عنه وهو غير
غائب عن نفسه ولعل السبب فيه انه لا يقال انها حاضرة عنده هو ان الحضور اضافي يحتاج الى امرين متغايرين
وذلك منتف في ادراك المجرد نفسه اذ لا تغاير بين الشيء ونفسه واما ارباب اهل الحكمة الذوقية وهم الحكماء المتألهون
الذين هم ارباب الرياضات واصحاب المجاهدات فلقسمة اقسام القسم الاول علم اليقين وهو حضور المعقولات
عند المدرك بحيث يكون مشاهدا اياها والقسم الثاني عين اليقين وهو ان يصير النفس بسبب التصفية والتجرد بحيث تشاهد
المعقولات في المفارق المفيض اياها كما هي فيه والقسم الثالث حق اليقين وهو ان يتكامل النفس وتصير بحيث يتصل
بالمفارق المفيض اتصالا عقليا ويلاقي ذاته ذاته تلاقيا روحانيا فاستوضح معاني هذه الاقسام الثلثة واستكشف
الفروق بينها بالتمثيل الذي ذكره المشايخ الكمل قدس سرهم حيث قالوا ان مشاهدة الفحم كل ما حوله بواسطة نور النار بمثابة علم اليقين
ومعاينة جرم النار التي تفيض منها ذلك النور على القابل الاضاءة بمثابة عين اليقين وتاثير النار في الفحم لتحويله وتصيره
نارا بمثابة حق اليقين وقيل علم اليقين هو ظهور الشيء للقلب باستيلاء الفكر والنظر عليه من غير بقاء شك وعين اليقين
هو رؤية العيان بقوة الايمان لا بالحجة والبرهان ومشاهدة الغيوب بصفاء القلوب وملاحظة الاسرار بالمحافظة الافكار
وحق اليقين هو اجتماعهما وقال الامام القشيري علم اليقين ما كان بشرط البرهان وعين اليقين ما كان بحكم البيان وحق اليقين
ما كان بنعت العيان فعلم اليقين لارباب العقول وعين اليقين لاصحاب العلوم وحق اليقين لاصحاب المعارف وقال الشيخ
الكامل شهاب الحق والدين علم اليقين ما كان من طريق النظر والاستدلال وعين اليقين ما كان من طريق الكشف
والنوال وحق اليقين ما كان بتحقيق الانفصال عن لوث الصلصال بورود رائد الوصال وما قيل علم اليقين
عقد ذهني مطابق بلا اضطراب وعين اليقين مشاهدة بلا احتجاب وحق اليقين اتحاد بعد الاقتراب
اتم من التفاسير المذكورة واوضح وذلك غير خفي على اهل الذوق وقيل علم اليقين كمال المعرفة وعين اليقين
مقام الجمع وحق اليقين جمع الجمع فعلم اليقين لعوام الاولياء وعين اليقين لخواص الاولياء وحق اليقين
ببيان التوحيد للانبياء وهذا الرمز ادل على السر الذي كشفناه لان كمال المعرفة هو ملاحظة الاشياء بالله ومقام
الجمع هو مشاهدة الحق وطرح ما سواه وجمع الجمع هو الاستهلاك بالكلية والاستغراق في عظمة الباري اذا عرفت هذا
فاعلم ان المسمى بعلم اليقين عند الطائفة الثانية هو الذي عبر عنه الطائفة الاولى بالعلم بالمعنى الاخص وهو اشرف
من انواع الادراك الحصولي واكمل افراده وله طرفان اعلى وهو الذي يقال له بلسان الشريعة النبوية والطريقة المصطفوية
الادراك الاحساني وهو ان يعلم الشيء علما تاما كانك تشاهده كشفا وتعاينه حقا واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم
بقوله الاحسان ان تعبد الله كانك تراه وادنى وهو الذي يقال له بهذا اللسان الادراك الايماني الغيبي واليه اشار
النبي صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره ويمكن ان يكون
قوله صلى الله عليه وسلم فان لم تكن تراه فانه يراك اشارة ايضا الى الادراك الايماني الغيبي وان يكون تشبيها للقسم الذي

يحصل به الادراك الاحساني اما الاول فبان يكون الفعل الذي دخل عليه الجازم من الافعال الناقصة التي هي للمبتدأ فيكون
مجموع قوله صلى الله عليه وسلم فان لم تكن تراه فانه يراك شرطا وجزاء وهذا هو الوجه الذي يتبادر الى اذهان علماء
الظاهر ومعناه وح انه ان لم يتيسر لك الادراك الاحساني وهو ان تعبد الله كأنك تراه فلا بد من الادراك الايماني
الغيبي بان تعتقد ان الله محيط بك وباعمالك واقوالك واحوالك احاطة علمية وسمعية وبصرية على وجه يليق به
سبحانه وعظيم احسانه واما الثاني فبان يكون الفعل الذي دخل عليه الجازم من الافعال التامة فيكون قوله فان لم تكن شرطا وقوله
تراه جزاء وقوله فانه يراك اشارة الى ثبوت هذه الملازمة فكونه علة لثبوت هذا الحكم صدر بالفاء السببية وهذا
الوجه ليس مما يطلع عليه كل الاذهان في كل وقت وآن بل الا من الاعلى يتبين بفقه حيثما احب الجماعة العصابة
واما المستطورة سطورها عن قلبه حين به بان قطعت عنه علائق الجسمانية الردية واذاقته حلاوة الاسرار الغيبية ويتبع
بركة انفاس الفقراء والصالحين وشرب زلال الموفق من كؤوس العلماء الصالحين الراسخين ثم اذا اصحت سماء القلب
عن غيم الغيب واشرقت شمس المشاهدة من مطالع المقابلة ظهر فيه هذا الوجه الشريف والمعنى اللطيف جعلنا الله واياك
من اهل الشوق وارباب الذوق فمعنى هذا الوجه انك بعين نورك صلى الله عليه وسلم ان لم تكن اي لم تثبت اي ان لم تر
لنفسك وجودا ولمقدارك اعتبارا بل تعتقد انها اقل من كل قليل واذل من كل ذليل بل ترفع هذا الاعتقاد عن البين
بل لم تلاحظ رفعك ايضا بل تخرج عن انانيتك مرحلة حيث قوله صلى الله عليه وسلم موتوا قبل ان تموتوا وتقدم الاحياء الموتى
والمفيقين الغرقى والمنتبهين الذي تراه اي ترى ربك رؤية احسانية ولهذا قال الشيخ ابو الحسن النوري اذا فقدت
نفسي وجدت ربي واذا وجدت نفسي فقدت ربي فانا بين الوجد والفقد منذ عشرين سنة فمتى احترقت الحجب
الظلمانية وسقطت العلائق الجسمانية انكشفت المغيبات وتمكنت اليقين بالمعلومات ومتى انغمست القلوب
في الاوصاف البشرية احتجبت عن المعاني السرية ولذلك قيل لولا كثافة كرة الارض لكان القمر ابدا بدرا ولولا الحجب
النفسانية لكان الليالي كلها قدرا وقوله صلى الله عليه وسلم فانه يراك اثبات لهذه الملازمة لان الحجاب المانع من الرؤية الاحسانية
اما ان يكون من الجانبين معا او من احد الجانبين فبين النبي صلى الله عليه وسلم بقوله فانه يراك انه لا حجاب من جانب
الرب لان جميع الاشياء منكشفة له وهو محيط بها على الاجمال والتفصيل من الازل الى الابد فتعين ان يكون الحجاب من جانب
العبد وهو رؤيته نفسه واثبات انانيته فاذا نفاها واماتها باسقاط اوصافه البشرية واستهلاكه بكليته في وجود
الحق بغيبته عن كل شيء سواه فلا يرى لنفسه ولا لغيره الا بالحق ولا شك حينئذ في حصول الادراك الاحساني والى الادراك
الاحساني لا الايماني الغيبي اشار من قال التوحيد اسقاط الياءات يعني لا يكون الانسان موحدا بالتوحيد الاحساني اذا لم يقل
لي وبي ومني وامثاله ولم يتوقف هذا الادراك على رفع هذا الحجاب سأل ربه الشيخ الواصل العارف الكامل منصور الحلاج
عن رفعه فقال بيني وبينك انّي ينازعني فارفع بلطفك انّي من البين والى هذا المعنى اشار الشيخ العارف
وجانب جناب الوصل هيهات لم يكن وها انت حي ان تكن صادقا مت هو الحب ان لم تقض لم تقض
مأربا من الحب فاختر ذاك او خل خلتي فعلت لها روحي لديك وقبضها اليك وصالي ان يكون بقبضتي
ولما استجيب سؤال الشيخ ورفعت انانيته اخبر عما كشف له بقوله شعر بدا لك سر طال عنك اكتتامه ولاح صباح
كنت انت ظلامه فانت حجاب القلب عن سر غيبه ولولاك لم يطبع عليه ختامه فان غبت عنه حل فيه وطنبت
على منكب الكشف المصون خيامه وجاء حديث لا يمل سماعه شهي علينا نثره ونظامه والى الترقي من الادراك الايماني
الغيبي الى الادراك الاحساني الكشفي اشار الامام الصمداني والعالم الرباني الشيخ الشبلي قدس الله سره العلي ذكرتك لا اني نسيتك

لمحة وايسر ما في الذكر ذكر لساني وكنت بلا وجد اموت من الهوى وهام على القلب بالخفقان
فلما اراني الوجد انك حاضري شهدتك موجودا بكل مكان فخاطبت موجودا بغير تكلم ولاحظت
معلوما بغير عيان فعلم مما فتحناك من الشريف ان الادراك الاحساني الكشفي متوسط بين الادراك
الايماني الغيبي والادراك الحضوري العياني وهو الذي يقال له عين اليقين ويراد به في الشريعة المحمدية الباقية
الابدية معاينة ما سيكتسي لباس الظهور يوم الحشر والنشور من الجنة وما فيها مما نطق به كتاب الله المبين
واخبر عنه رسوله الامين صلى الله عليه وسلم والى هذا المقام اشار بعض ظاهر الشريعة واما حق اليقين فمقام خاص
للانبياء وكمل الاولياء وتبعيتهم وقت الوصول الى مرتبة التجلي العلمي الازلي والحل القطبي العيني والشاهدة
للاعيان الثابتة والشؤون الذاتية كما هي عليها ولمح معاني الازل علم معقبا بها ثم اوجد كلا منها في وقته المناسب
وسيوجد ما يبقى الى الابد في دار الدنيا وفي الاخرة اذا تمهد هذا الاصل الشريف وتقرر هاهنا حين الشروع
في التوجيه الذي ظهر لي وتيسر فاقول وبالله التوفيق قوله تعالى كلا لو تعلمون علم اليقين اشارة الى علم الطريقة
لا الى انزله يعني اشارة الى الادراك الاحساني لا الايماني الغيبي وقوله تعالى لترون الجحيم جواب الشرط والمراد برؤية
الجحيم هي الرؤية الاحسانية لا الرؤية العيانية وحاصل المعنى لو وصلتم الى اليقين الذي هو المقام الاحساني لرأيتم الجحيم
رؤية علمية احسانية فلا حاجة الى التقدير المحذوف في الاية الكريمة على هذا التوجيه وهو وجه صحيح مستنبط من
الاحاديث النبوية وآثار الصالحين وقد اخبر حارثة عن هذه الرؤية الاحسانية فيما روي عن ابن عباس
انه قال بينما يمشي النبي صلى الله عليه وسلم اذ استقبله شاب من الانصار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف اصبحت
يا حارثة فقال اصبحت مؤمنا بالله حقا قال النبي صلى الله عليه وسلم انظر ما تقول فان لكل قول حقيقة فقال يا رسول الله
عزفت نفسي عن الدنيا فاسهرت ليلي واظمأت نهاري فكأني بعرش ربي بارزا وكأني انظر الى اهل الجنة يتزاورون
فيها والى اهل النار يتعادون فيها فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصبت فالزم فانك عبد نور الايمان في قلبه
فقال يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم فنودي يوما في الخيل يا خيل الله اركبي فكان
اول فارس ركب واول فارس استشهد فبلغ امه فجاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اخبرني
عن ابني فان يك في الجنة فلن ابكي ولن اجزع وان يك غير ذلك بكيت ما عشت في الدنيا فقال النبي صلى الله عليه
وسلم انها ليست بجنة ولكنها جنة في جنان والحارث في الفردوس الاعلى وكذلك اخبر عن تلك الرؤية معاذ بن جبل رضي
عنه فيما روي انه دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يبكي فقال له رسول الله كيف اصبحت يا معاذ قال اصبحت
مؤمنا بالله حقا فقال صلى الله عليه وسلم ان لكل قول مصداقا ولكل حق حقيقة فما مصداق ما تقول قال يا نبي الله
ما اصبحت صباحا قط الا ظننت اني لا امسي وما امسيت مساء قط الا ظننت اني لا اصبح ولا خطوت خطوة
قط الا ظننت اني لا اتبعها اخرى وكأني انظر الى كل امة جاثية تدعى الى كتابها معها نبيها واوثانها التي كانت
تعبد من دون الله وكأني انظر الى عقوبة اهل النار وثواب اهل الجنة فقال صلى الله عليه وسلم عرفت فالزم بعد ورد معاذ
فانه شاهد بعين قلبه ما اخبر الله تعالى بقوله احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله وبقوله تعالى
وازلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين وسمع باذن قلبه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة
ولا يستقدمون وقوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس باي ارض تموت واما قوله تعالى

ثم لترونها عين اليقين فاشارة الى الرؤية العيانية وهو الادراك الحضوري كما بيناه اى لترون الجحيم فى الاخرة ويكون
هذه الرؤية فى الآخرة عطف هذه الجملة على الاولى ثم بعد يوم القيمة بعد ورودهم ذات الجحيم وتعاينون
هو تيتها كما دل عليه قوله تعالى وان منكم الا واردها فان قلت هذه الرؤية ضرورية الوقوع فلو عطفت هذه
الجملة على الجزاء لزم المحذور الذى سبق التنبيه عليه قلت انما يلزم ذلك ان لو كان كل من المعطوف والمعطوف عليه
جزاء مستقلا وليس كذلك بل الجزاء المجموع منهما وانتفاء المجموع على تقدير انتفاء الشرط لا يوجب انتفاء كل جزء
وذلك ظاهر الا انه بقى الاشكال فى الخروج لنون التاكيد فان شرطه ان يتصل الفعل الطلبى او جواب القسم
وهو منتف على هذا التوجيه وهذا امر سهل لانه مناقشة لفظية لا يعبأ بها عند وضوح المعنى وقوله تعالى ثم لتسئلن
يومئذ عن النعيم اشارة الى سؤال الامتنان بعد التشريف بالانعام والاحسان يعنى ثم اذا عبرتم عنها الى الجنة
وتنعمتم بنعيمها وتلذذتم باللذة الحقيقية وهى مشاهدة جمال الله ومعاينة جلاله تعالى لتسئلن عن ذلك النعيم
فيقال لكم كيف انتم فى هذا النعيم بعد ما قاسيتم اهوال ورود الجحيم وكثيرا ما يجرى ذلك فى المحاورة بين المحسن
والذى احسن اليه هذا آخر ما اردت ايراده حامدا لله وحده ومصليا على رسوله وكان يمكنني ان ابسط
الكلام بسطا ازيد من هذا المقدار الا انى اقتصرت عليه مخافة من الاملال وبعاديا من الاكثار اللهم انا نسألك
ان تبصرنا بنور اليقين وتحشرنا فى زمرة المتقين بمحمد واله وصحبه اجمعين آمين والحمد لله رب العالمين من خط

المنسوخات ثلثة انواع الاول منسوخ التلاوة والحكم قال انس رضى الله عنه كان فى القرآن سورة تعادل سورة
براءة كنا نقرأها فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم نسخت بالكلية ولم يبق منها فى لساننا الا هذا لو كان لابن
آدم واديان من ذهب لابتغى اليهما ثالثا ولو ان له ثالثا لابتغى اليها رابعا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب
ويتوب الله على من تاب وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه لقننى رسول الله صلى الله عليه وسلم آية حفظتها وكتبتها
فى المصحف ثم نسيتها فراجعت المصحف واذا هى محوة فاتيت النبى صلى الله عليه وسلم وحكيته وطلبتها فلم يذكرها
النبى صلى الله عليه وسلم ايضا وقال يا عبد الله قد نسخت تلك الآية واغتم صلى الله عليه وسلم حتى نزل جبريل عليه السلام بقوله
سنقرئك فلا تنسى ثم قيده بالمشية لئلا يامن فى وارد الامتحان بالكلية فقال الا ما شاء الله انه يعلم الجهر وما يخفى
الثانى منسوخ التلاوة دون الحكم روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه انه قال لولا ان الناس يقولون زاد عمر
فى كتاب الله آية لامرت ان يكتب على المصحف آية كنا نقرأها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ترغبوا عن
آبائكم فان ذلك كفر بكم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فان قلت
رجم الشيخ والشيخة مطلقا ليس بحكم ثابت قلت سمعت ممن اثق به يقول استعمال الشيخ والشيخة بمعنى المحصن
والمحصنة فى عرف العرب هذا ولا امتناع فى ان يكونا مجازين فى المحصن والمحصنة لان الغالب ان حال الشيخوخة
يحقق الاحصان الثالث منسوخ الحكم دون التلاوة وذلك متحقق فى ثلث وستين سورة وستعرفها
الثالث فى ترتيب المنسوخات اول ما نسخ امر خمسين صلاة الى الخمس للتخفيف حتى طلبه الرسول صلى الله عليه وسلم
باستصواب موسى عليه السلام ثم تحويل القبلة بعد ان كان للمصلى ان يتوجه حيث شاء لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله

الى

الى بيت المقدس بمكة امتحانا للمشركين ومنه الى الكعبة بالمدينة امتحانا لليهود ثم عاشوراء بثلثة ايام من كل
كل شهر ثم ذلك بصوم رمضان ونسخ قوله تعالى كما كتب على الذين من قبلكم الآية على النصارى فى حرمة الاكل بعد
العشاء والنوم بقوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض الآية ونسخ قوله تعالى وعلى الذين
يطيقونه على القول بان المطيق كان مخيرا بين الصوم والفدية بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ثم صرف
ما فضل من قوت العيال الى الصدقة فى الابتداء لتسلط القوم فى الوفاء قال تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون
قل العفو [illegible] عشر الفاضل تيسيرا للاداء وصيانة لاهل الشح من الاباء ثم الصفح عن المشركين لضعف
الاسلام فى مائة واربع عشرة آية من اربع وخمسين سورة بآية السيف كنحو قوله تعالى اقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة لاعلاء الدين ثم الامر بقتال اهل الكتاب الى ان يعطوا الجزية
وهو قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ثم الارث بالولاء بتوريث ذوى الارحام لانهم اقرب ثم ميراث
ذوى الارحام بالوصية لانها اختيار الميت ثم الوصية بآية الميراث لانه تعالى اعلم بقدر الاستحقاق ثم ورد
نفى المشركين عن الحرم والمسجد الحرام بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ثم العهد الذى كان بينه صلى الله عليه وسلم
وبين المشركين بواسطة على رضى الله عنه رده فى عرفات اليهم بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم الرابع فى تعداد السور التى فيها الناسخ والمنسوخ فنقول السور التى ليس فيها ناسخ ولا منسوخ ثلث
واربعون الفاتحة ويوسف ويس والحجرات والرحمن والحديد والصف والجمعة والتحريم والملك والحاقة ونوح
والجن والمرسلات والنبأ والنازعات والانفطار والتطفيف والانشقاق والبروج والفجر والبلد والشمس
والليل والضحى والانشراح والقلم والقدر ولم يكن والزلزلة والعاديات والقارعة والتكاثر والهمزة والفيل
وقريش وارأيت والكوثر والنصر وتبت والاخلاص والفلق والناس والتى فيها الناسخ دون المنسوخ
ست سورة الفتح والحشر والمنافقون والتغابن والطلاق والاعلى والتى فيها المنسوخ دون الناسخ اربعون
الانعام والاعراف ويونس وهود والرعد والحجر والنحل وبنى اسرائيل والكهف وطه والمؤمنون والنمل
والقصص والعنكبوت والروم ولقمان والمضاجع والملائكة والصافات وص والزمر والمصابيح والزخرف
والدخان والجاثية والاحقاف وسورة محمد وق والنجم والقمر والممتحنة والمعارج والقيمة والانسان وعبس
والطارق والغاشية والتين والكافرون والتى فيها الناسخ والمنسوخ خمس وعشرون البقرة وآل عمران
والنساء والمائدة والانفال والتوبة وابرهيم ومريم والحج والنور والفرقان والشعراء والاحزاب وسبأ
والمؤمن والشورى والذاريات والطور والواقعة والمجادلة والمزمل والمدثر والتكوير والعصر ثم قال صاحب المصابيح
وجملة الآيات المنسوخة مائتان واربع آيات قال فرعون الكاف وذلك لان اصحاب النسخ عدوا الاستثناء والتخصيص
والتعليق والابدال والتقييد بالوصف نسخا لما بين الكل من التغيير وبين كل اثنين منها فرقا مبينا

وعلى أصل كل والعدد برهانه مبين واتفق ذلك ان النسخ رفع الحكم بعد التمكن من الفعل فلا يكون في الاخبار
والتخصيص يصح متصلا ومنفصلا على المذهبين والاستثناء والتعليق والتقييد تغييرات يدخل الكلام قبل التمام
فلا يصح الا متصلا وكيف اجوبتهم على اعتقادهم فقلنا على حسب اعتقادهم المنسوخ في البقرة عشرون موضعا وفي آل عمران اربعة
وفي النساء تسعة عشر وفي المائدة تسعة وفي الانعام ثلثة عشر وفي الاعراف موضعان وفي الانفال خمسة
وفي التوبة ثمانية وفي يونس سبعة وفي هود ثلثة وفي يوسف لا نسخ فيها وفي الرعد موضعان وفي ابرهيم موضع وفي الحجر خمسة
وفي النحل ستة وفي بني اسرائيل ثلاثة وفي الكهف موضع مختلف فيه وفي مريم خمسة وفي طه موضعان وفي الانبياء ثلثة
وفي الحج ثلثة وفي المؤمنين موضعان وفي النور سبعة وفي الفرقان موضع وفي الشعراء موضع وكذا في النمل والقصص وفي العنكبوت موضعان
وفي كل من الروم ولقمان والسجدة موضع وفي الاحزاب موضعان وفي سبا وفاطر موضع وفي يس موضع مختلف فيه
وفي الصافات اربعة وفي ص موضعان وفي الزمر سبعة وفي المؤمن موضعان وفي السجدة موضع وفي الشورى سبعة وفي الزخرف موضعان
وفي الدخان موضع وفي الجاثية موضع وفي الاحقاف موضعان وفي محمد موضع وفي الفتح لا ناسخ وفي الحجرات لا ناسخ وفي ق موضعان
وكذا في الذاريات وفي الطور ثلثة وفي النجم موضعان وفي القمر موضع وفي الرحمن لا ناسخ وفي الواقعة موضع عند مقاتل
وفي الحديد لا ناسخ وفي المجادلة موضع وفي الحشر ناسخ وفي الممتحنة موضعان وفي الصف والجمعة لا نسخ وفي كل من المنافقين
والتغابن والطلاق ناسخ وفي التحريم والملك لا نسخ وفي ن موضعان وفي الحاقة لا نسخ وفي المعارج موضعان وفي نوح والجن
لا نسخ وفي المزمل والمدثر موضع وفي الانسان موضعان وفي المرسلات والنبا والنازعات وعبس لا نسخ وفي كورت موضع
وفي انفطرت الى الطارق لا نسخ وفي الطارق موضع وفي الاعلى ناسخ وفي الغاشية موضع وفي الفجر الى التين
لا نسخ وفي التين موضع ومن اقرأ الى العصر لا نسخ وفي العصر استثناء ثم الى الآخر لا نسخ سوى لكم دينكم واعلم ان الزائد
على مائتين واربعة مختلف فيه وان تعيين المواضع يبحث عنه في اول كل سورة لانه احد الامور السبعة الملتزم بيانها
لكل سورة في اولها

من تفسير المولى الفناري